Friedrich Naumanns Bemühungen um die säkulare Wirklichkeit

Ein Beitrag zum Thema Theologie und Säkularisierung und zum Verständnis Naumanns

INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung der
Würde eines Doktors der Theologie
der Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität
zu Münster

Vorgelegt von
Hans-Henning Neß
aus Münster

Friedrich Naumanns Bemühungen um die säkulare Wirklichkeit

Ein Beitrag zum Thema Theologie und Säkularisierung und zum Verständnis Naumanns

INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung der
Würde eines Doktors der Theologie
der Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität
zu Münster

Vorgelegt von
Hans-Henning Neß
aus Münster

Diese Kopie wurde nur zum eigenen und persönlichen Gebrauch angefertigt (§§ 53, 54 des Urheberrechtsgesetzes der Bundesrepublik) und darf nicht für gewerbliche Zwecke verwendet werden.

D53/215

Dekan: Prof. Dr. Hesse
Referent: Prof. Dr. Wendland
Correferent: Prof. Dr. Steck

Tag der mündlichen Prüfung: 12.Juli 1969

70/6807x

K

Stadt- u. Univ.- Bibl.
Frankfurt / Main

INHALTSÜBERSICHT

Gliederung

Friedrich Naumanns Bemühungen um die säkulare Wirklichkeit
Ein Beitrag zum Thema Theologie und Säkularisierung und zum Verständnis Naumanns

Einleitung 1

1. Die Aufgabe 1
2. Zur Methode und Gliederung 4
3. Zur Biographie Naumanns 5
4. Zum Stand der theologischen Naumann-Interpretation 8

Teil 1: Die Entwicklung Naumanns unter dem Aspekt seiner Auseinandersetzung mit der säkularen Wirklichkeit

A. Die christliche Beanspruchung der Wirklichkeit in Naumanns christlich-sozialer Wirksamkeit (bis 1895/96) 13

I. Zur Erfassung der säkularen Wirklichkeit 14

1. Materialismus als Hauptbegriff 14
2. Zur Verbreitung des Materialismus 15
3. Begleit- und Folgeerscheinungen des Materialismus 17

II. Die Wirklichkeitsbereiche unter dem universalen christlichen Anspruch 22

1. Presse und Schrifttum 24
2. Vereine und Organisationen 29
   a) Organisation aus christlicher Initiative 30
   b) Nichtchristliche Vereinigungen 38
3. Staats- und Wirtschaftsordnung 42
   a) Wirtschaftsordnung 43
   b) Staatsordnung 51
4. Wissenschaft und Technik 55
   a) Wissenschaft 56
   b) Technik 59

Zusammenfassung von Teil 1, A 62

B. Der Eigenanspruch der Wirklichkeit in Naumanns Stellung zum Nationalen (nach 1895/96) 63

I. Naumanns Entscheidungen im Zeichen eines imperialistischen Nationalismus 64

1. Charakter und geschichtlicher Hintergrund des nationalen Anspruchs 64
2. Durchsetzung des Eigenanspruchs des Nationalen gegenüber dem universalen christlichen Anspruch 66
a) Versuch einer christlich-theologischen Rezeption des nationalen Anspruchs 67
b) Nationaler und christlicher Anspruch in wechselseitiger Abhängigkeit 69
c) Nationaler und christlicher Anspruch in spannungsvollem Nebeneinander 70
d) Nationaler und christlicher Anspruch in prinzipieller Eigenständigkeit 73
3. Bewährung des Nationalen als Norm gegenüber Völkerwelt und Gesellschaft 74
a) Der Anspruch des Nationalen gegenüber der Völkerwelt 75
b) Der Anspruch des Nationalen gegenüber der Gesellschaft 78
4. Religiöse Fundamentierung des nationalistischen Anspruchs 82

II. Naumanns Entscheidungen im Zeichen eines vom Imperialismus gelösten nationalen Anspruchs 85

1. Verdrängung imperialistischer Vorstellungen durch veränderte Wirklichkeitserfahrung 86
2. Der Anspruch der Wirklichkeit des Nationalen im Verhältnis zur Völkerwelt und zum einzelnen 88
a) Nation in der Völkerwelt 88
b) Nation und Einzelmensch 93
3. Religiöse Fundamentierung des Nationalen 95
a) Religiöse Fundamentierung des Nationalen in seiner Eigenständigkeit 95
b) Religiöse Fundamentierung des Nationalen in seiner Begrenzung 97

Zusammenfassung von Teil 1, B 100

Teil 2: Versuch einer theologischen Kritik 102

A. Die Reich-Gottes-Vorstellung und ihre Grenzen 102

I. Grundzüge der Reich-Gottes-Vorstellung 103

1. Gottesbegriff und Gottesoffenbarung 104
a) Gottes Offenbarsein als Liebe 105
b) Geistig-sittliche und leibhaft-materielle Struktur der Gotteswirklichkeit 107
c) Gottes Offenbarsein als Schöpfer und Erhalter 108
2. Offenbarung und Geschichte
a) Bestimmung und Bestimmtheit der Geschichte durch das Reich Gottes 110
b) Fortschritt und Vollendung des Reiches Gottes

c) Geistige und leibhafte Gestalt des Reiches Gottes 114
d) Der Mensch vor dem Anspruch der Reich-Gottes-Wirklichkeit 118

II. Die Reich-Gottes-Vorstellung als Beitrag zur theologischen Bewältigung der Säkularisierung 123

1. Theologische Relativierung der Ansprüche von Welt und Mensch 123
a) Weltdistanz und Welterkenntnis 124
b) Freiheit für die Kirche 127
c) Christliche Weltgestaltung 130

2. Bewahrung der Eigenbedeutung von Welt und Mensch
a) Schöpfung und Sünde 139
b) Reich Gottes und Welt 143

III. Grenzen und Scheitern der Reich-Gottes-Konzeption 149

1. Verfügbarkeit und Ausweisbarkeit des Göttlichen 149
2. Der Kampf der Völker ums Dasein 155
3. Trennung von Christentum und politisch-sozialem Handeln bei Sohm 157

Zusammenfassung von Teil 2, A 159

B. Grenzen und Möglichkeiten des darwinistisch beeinflußten theologischen Systems 161

I. Grundzüge des Gottes- und Weltverständnisses 161

1. Der Wirklichkeitsbegriff und seine theologische Rezeption 162
a) Naturalistisch beeinflußte Wirklichkeits-auffassung 162
b) Gott als schöpferische Substanz 163

2. Der Dualismus von Kampf und Liebe 168
a) Darwinistisch geprägter Aspekt der Wirklichkeitsauffassung 169
b) Partielle Kontinuität der christlichen Wirklichkeitsbestimmung 173

II. Einfluß des Säkularismus 176

1. Ansätze zur Säkularisierung des Gottesbegriffs 177
a) Undialektisches Gott-Welt-Verhältnis und Dualismus 177
b) Symptome der Verweltlichung 179

2. Situationsverfallenheit als ethischer Ausdruck der Säkularisierung 186
a) Probleme des ethischen Ansatzes 186
b) Historische Einordnung der neutestamentlichen Ethik 188
c) Doppelte Moral als Ausdruck prinzipieller Situationsgebundenheit 191
d) Handlungsunfreiheit und Persönlichkeitsideal 196

III. Beiträge zur theologischen Lösung des Problems der Säkularisierung 199

1. Konkret bewährter theologischer Universalismus 200
2. Ansätze zu einem theologischen Realismus 204
3. Auf dem Wege der christlichen Freiheit 207

Zusammenfassung von Teil 2, B 216

Literaturverzeichnis

A, I. Schriften 218
II. Aufsätze, Lexikonartikel 223
III. Periodika, Lexika 224

B. Literatur zum Säkularisierungsproblem 225

C. Werke Friedrich Naumanns

I. Schriften 227
II. Aufsätze, Diskussionsbeiträge 227

D. Literatur über Naumann

I. Schriften 228
II. Aufsätze 229

Friedrich Naumanns Bemühungen um die säkulare Wirklichkeit

Ein Beitrag zum Thema Theologie und Säkularisierung und zum Verständnis Naumanns

Einleitung

1. Die Aufgabe

Die vorliegende Untersuchung will zum Verständnis des Weges beitragen, den Friedrich Naumann als Pfarrer und Politiker gegangen ist. Zugleich versucht sie, die theologiegeschichtliche und systematisch-theologische Bedeutung dieses Weges herauszuarbeiten.
Als Ansatzpunkt hierfür wählt sie Naumanns Auseinandersetzung mit dem Phänomen der "Säkularisierung".
In seinen "Briefe(n) über Religion" von 1903 schreibt Naumann: "Einst war Religion das ganze Geistesleben überhaupt. Die ganze mittelalterliche Kultur war theologisch. Das hat aufgehört. Ein Zweig des Wissens nach dem anderen hat sich eine eigene Art des Arbeitens geschaffen" [1].
Es kommt in diesen Sätzen zum Ausdruck, daß Naumann sich jenes Geschichtsprozesses bewußt ist, der - zumeist mit den Begriffen "Säkularisierung" oder "Säkularisation" umschrieben[2] - die heutige Welt und auch schon die Gegenwart Naumanns entscheidend geprägt hat. Naumann hat sich seiner durch den Säkularisierungsprozeß bestimmten Gegenwart in großer

1) Friedrich Naumann, Werke, Bd 1, S.631 (Diese Naumann-Ausgabe wird im Folgenden mit Bandnummer und Seitenzahl zitiert, z.B. I,941).
2) Vgl. C.-H.Ratschow, Art. Säkularismus, RGG^3, Bd 5: Der Vorgang der "Trennung von Religion auf der einen, Kultur, Wirtschaft, Staat, Wissenschaft auf der anderen Seite wird als Säkularisierung oder als Säkularisation bezeichnet" (Sp.1288). "...von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts" sei die Säkularisierung als "eine in sich stringente Folge von Ausfaltungen der einzelnen Denk- und Lebensbereiche aus dem Mutterboden von Theologie und Kirche verlaufen" (Sp.1292).

Offenheit gestellt. Die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen dieses Prozesses durchzieht sein ganzes Wirken. Darum nehmen wir sie bei unserem Versuch, zu einem Verständnis der Entwicklung Naumanns zu gelangen, zum Ausgangspunkt. Naumanns Denken und Handeln soll als Bemühung um eine theologische Bewältigung der Säkularisierung interpretiert werden.

Die Auseinandersetzung mit der Säkularisierung, in der wir einen Schlüssel für die Interpretation des Weges Naumanns sehen, gilt bis in unsere Gegenwart hinein als wichtige Aufgabe der Theologie[1] und hat in jüngster Zeit einen reichen literarischen Niederschlag gefunden[2]. Von der unverändert weiterbestehenden theologischen Aufgabe her legt es sich nahe, die erreichten Lösungen dieser Aufgabe zu vergleichen. Wir werden die von Naumann in der Auseinandersetzung mit der Säkularisierung beschrittenen Wege zu den neueren Bemühungen um eine theologische Verarbeitung der Säkularisierung in Beziehung setzen. Auf diese Weise kann die theologiegeschichtliche wie systematisch-theologische Bedeutung der Bemühungen Naumanns sichtbar gemacht werden.

Wenn wir von der "Säkularisierung" als einer Herausforderung an christliches Denken und Handeln sprechen, so meinen wir damit das Entstehen eines Welt- und

1) Vgl. z.B. H.-D.Wendland, ZEE 11, 1967, S.31: "Im Dialog mit dem Säkularismus und den Weltreligionen" müsse ein christliches Verständnis von Weltlichkeit erstrebt werden. "Dies ist eine der größten und schwierigsten Aufgaben der Gegenwart und der Zukunft..."

2) Aus den letzten beiden Jahren seien die folgenden Veröffentlichungen genannt: Arthur Rich, Die Weltlichkeit des Glaubens. Diakonie im Horizont der Säkularisierung. - Arnold E.Loen, Säkularisation. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft. - Vgl. ferner Hermann Lübbe, Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. - Das Thema Theologie und Säkularisierung wurde auf den Theologentagungen des Lutherischen Weltbundes 1966 verhandelt, die dort gehaltenen Vorträge finden sich in LR, 1966, S.457ff.; vgl. auch den Tagungsbericht von H. Foerster "Säkularisierung - Verhängnis oder Chance", Lutherische Monatshefte 5, 1966, S.445ff.

Selbstbewußtseins, in dem die Wirklichkeit Gottes ausgeklammert oder bestritten wird. Hat sich ein solches Bewußtsein herausgebildet, so spricht man vielfach von "Säkularismus" als dem Endpunkt des Entstehungsprozesses[1]. "Säkularismus" ist notwendigerweise zugleich eine "un- oder gar antireligiös bestimmte Überhöhung der Welt, die die Welt ... zu einem höchsten und totalen Prinzip, wonach das Weltliche alles ist, (machen will)" [2].

Angesichts des Säkularismus erwächst der christlichen Theologie die Aufgabe, die Wirklichkeit Gottes im Verhältnis zur Wirklichkeit der Welt zu explizieren. Der Pluralismus der neben- oder gegeneinanderstehenden, sich absolut setzenden weltlichen Systeme wie auch die völlige weltanschauliche Gleichgültigkeit[3] oder der oft wenig reflektierte Glaube, in jener durch den "Zement" der Kausalität zusammengeschlossenen greifbaren Wirklichkeit die volle Wahrheit zu haben[4] - alle diese Gestalten des Säkularismus fordern die Theologie heraus, den universalen Anspruch Gottes zu bezeugen.

Wir formulierten als die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung, Naumanns Weg von Naumanns Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Säkularisierung her zu interpretieren und in seiner Bedeutung zu würdigen. Darzustellen sind also die geschichtlichen Ausprägungen theoretischer und praktischer Gott-losigkeit, wie sie sich in Naumanns Erfahrung darstellten, und Naumanns Antwort auf die in ihnen liegende Herausforderung. Es wird zu zeigen sein, daß Naumann in seinem Denken und Handeln angesichts des Säkularismus

1) Vgl. z.B. C.-H.Ratschow, Art. Säkularismus, RGG^3, Bd 5,1288
2) A.Rich, Die Weltlichkeit des Glaubens, 1966, S.30
3) Vgl. hierzu die Analyse A.E.Loens: Für das moderne Lebensbewußtsein ist die Welt "gottlos als Nullbestimmung... Gott spielt keine Rolle, ebensowenig positiv wie negativ"; es gibt auch keinen Gott außerhalb der Welt, er würde "die Welt noch mit dem negativen Charakter seiner Abwesenheit belasten" (Säkularisation, 1965, S.34).
4) Vgl. ebd. S.35

für die Wirklichkeit Gottes eingetreten ist und wie er es getan hat. Ferner soll Naumanns Lösung des Problems der Säkularisierung, die Weise, in der er den Anspruch Gottes und die Weltlichkeit der Welt zur Geltung brachte, zu neueren Versuchen theologischer Verarbeitung der Säkularisierung in Beziehung gesetzt und dabei in ihren Möglichkeiten und Grenzen kritisch gewürdigt werden.

2. Zur Methode und Gliederung

Das unserer Untersuchung gesteckte Ziel suchen wir in der Weise zu erreichen, daß wir auf einen mehr darstellenden Teil einen mehr kritisch-verstehenden Teil folgen lassen.

Im ersten Teil zeigen wir die säkularistische Herausforderung und an konkreten Beispielen die Antwort, die Naumann in seinem Denken und Handeln gegeben hat. Indem hier dargestellt wird, wie Naumann in der Auseinandersetzung mit dem Säkularismus tatsächlich verfuhr, wird das Anschauungsmaterial für den folgenden Teil bereitgestellt.

Im zweiten Teil verdeutlichen wir die theologischen Grundlagen, die die Struktur der von Naumann angesichts des Säkularisierungsproblems entworfenen theologischen Konzeption bestimmt haben, und deren theologiegeschichtlichen Ort. Im Rahmen der bis in die Gegenwart reichenden theologischen Bemühungen um das Säkularisierungsproblem versuchen wir, Naumanns theologische Antwort auf die Herausforderung des Säkularismus kritisch zu würdigen.

Naumanns Entwicklung weist um das Jahr 1896 einen bedeutenden Einschnitt auf, der eine Gliederung seines Wirkens in zwei Hauptperioden nahelegt. Darbietung des Anschauungsmaterials (Teil 1) und kritische Besprechung (Teil 2) werden deshalb entsprechend den beiden Wirkensperioden Naumanns unterteilt.

3. Zur Biographie Naumanns

Unserem Versuch, Einblick in Naumanns Weg und seine Bedeutung zu gewinnen, seien einige biographische Notizen vorausgeschickt.
Friedrich Naumann wurde im Jahre 1860 in Störmtal bei Leipzig als erster Sohn des lutherischen Pfarrers Friedrich Hugo Naumann geboren[1]. Der Geist seines Elternhauses war bestimmt vor allem durch die orthodox-pietistische Haltung des Vaters. 1874 verläßt Friedrich Naumann das Elternhaus, um zunächst das Gymnasium in Leipzig, dann die Fürstenschule St.Afra in Meißen besuchen zu können. Nach dem Abitur beginnt er 1879 mit dem Theologiestudium in Leipzig. "Was mich zur Theologie brachte", schreibt er später einmal, "waren Wunsch und Tradition der Familie und lebendige Vorbilder, die ich vor Augen hatte" [2]. In Leipzig begegnet Naumann zum ersten Mal dem Hofprediger Adolf Stöcker, der 1881 vor dem "Verein deutscher Studenten" einen Vortrag hält[3]. Stöcker hat Naumanns späteren christlichen Sozialismus entscheidend beeinflußt. Der kürzere, aber für Naumanns theologischen Werdegang bedeutsamere Studienabschnitt sind die zwei Semester in Erlangen, wo der Systematiker F.H.R.Frank ihn in seinen Bann zieht und der praktische Theologe G.v.Zezschwitz ihm das diakonische Wirken Löhes und Wicherns nahebringt. Nach Abschluß des Studiums geht Naumann 1883 als Oberhelfer in das von J.H.Wichern gegründete, jetzt von dessen Sohn Johannes geleitete Rauhe Haus nach Hamburg. Er arbeitet an den "Fliegenden Blättern des Rauhen Hauses" mit und gewinnt dabei einen umfassenden Einblick in die Arbeitsgebiete der Inneren Mission. Nach dem zweiten theologischen Examen und kurzem Aufenthalt

1) Die folgenden biographischen Bemerkungen stützen sich auf Martin Wenck, Friedrich Naumann, 1920; Margarete Naumann, Friedrich Naumanns Kindheit und Jugend, 1925 und Theodor Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949
2) Zitiert nach Th.Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949, S.20
3) Vgl. Th.Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949, S.27f.

im Leipziger Predigerkolleg wirkt Naumann von 1886 an als Pfarrer in der Gemeinde Langenberg in Sachsen. Bei seiner intensiven Sorge um alle Gruppen seiner Gemeinde stößt er bald auf die akuten sozialen Nöte vor allem der Strumpfwirker und auch auf die in der Arbeiterschaft sich verbreitenden sozialistischen Agitationsthesen. Er beginnt mit einem intensiven Studium der sozialistischen Literatur (Marx, Lassalle, Liebknecht, Bebel).
Es beginnt in Langenberg die erste große Wirkensperiode Naumanns, das Jahrzehnt der christlich-sozialen Wirksamkeit, die Teil des Gegenstandes der vorliegenden Untersuchung ist[1]. In zahlreichen Aufsätzen und Schriften entwickelt Naumann seine christlich-sozialen Gedanken und Forderungen. Martin Rade gewinnt für seine neugegründete Wochenzeitschrift "Die christliche Welt" in Naumann einen ständigen Mitarbeiter für die Fragen der Inneren Mission und der Sozialpolitik.
Die publizistische Tätigkeit macht Naumann bekannt, schafft ihm aber zugleich Gegner. Die Veröffentlichung des "Arbeiterkatechismus" veranlaßt einen Fabrikanten, sich beim Kultusministerium zu beschweren; Naumann wird durch seine vorgesetzte Kirchenbehörde verwarnt. 1890 beruft der evangelische Verein für Innere Mission in Frankfurt Naumann zu seinem Vereinsgeistlichen. In seinem Frankfurter Amt treibt Naumann neben der Arbeit im Rahmen der Inneren Mission und neben dem Predigtdienst vor allem die Sache der evangelischen Arbeitervereine voran. Er ist regelmäßiger und aktiv mitarbeitender Besucher der Jahreskongresse der Inneren Mission und der Tagungen des 1890 von Hofprediger A.Stöcker, A.Wagner und L.Weber gegründeten Evangelisch-sozialen Kongresses. 1894 kommt es zum Konflikt mit der Frankfurter Kirchenleitung. Weil sich Naumann in einer Arbeiterversammlung an einer Diskussion mit Theodor von Wächter, einem zur Sozialdemokratie übergegangenen Pfarrer, beteiligt hatte, spricht ihm das Konsistorium seine Mißbilligung aus. Es wird nun für Naumanns Tätigkeit eine neue Regelung

1) s. Teil 1,A und Teil 2,A

getroffen: Im Auftrage der "Südwestdeutschen Konferenz der Inneren Mission" nimmt er eine weiter gespannte Reise- und Vortragstätigkeit auf. Das langsame Hinauswachsen aus dem Raum der Kirche in den Raum der Politik wird in dieser Zeit besonders vorwärtsgetrieben durch die Gründung und Herausgabe der Wochenzeitschrift "Die Hilfe" (ab 1895) und die damit erzwungene ständige Beschäftigung mit politischen und sozialen Tagesfragen. In diese Zeit fällt die für Naumanns weiteren Weg entscheidend wichtige Begegnung mit dem Sozialwissenschaftler Max Weber und dem Rechtslehrer Rudolf Sohm. Diese beiden zwingen Naumann zu einer begrifflichen Klärung seiner Position im Sinne der Trennung der Bereiche des Politischen vom Christlichen.

Damit endet die Periode christlich-sozialer Wirksamkeit. Die sich in diesen Jahren vollziehenden äußeren und inneren Wandlungen, die veränderten geistigen Grundlagen der neuen nun folgenden Wirkensperiode Naumanns und ihre ethischen Implikationen sind Teil des Gegenstandes der vorliegenden Arbeit[1].

Zu den wichtigsten äußeren Daten auf dem weiteren Wege Naumanns gehört die Gründung des "Nationalsozialen Vereins" (1896). Um sich ganz der politischen Arbeit widmen zu können, gibt Naumann 1897 sein Pfarramt auf; er siedelt nach Berlin über. Ein politischer Erfolg ist dem von Naumann geführten national-sozialen Verein nicht beschieden, wie die Reichstagswahlen von 1898 und 1903 zeigen[2]. "Die Niederlage" - so Naumann nach der Reichstagswahl von 1903 - veranlaßt Naumann zur Auflösung des Vereins bzw. zur Fusion mit der "Freisinnigen Vereinigung", die einen linken Liberalismus repräsentiert. Als Abgeordneter dieser Partei zieht Naumann 1907 in den Reichstag ein, dem er von jetzt an, abgesehen von kurzen Unterbrechungen, bis zu seinem Tode angehört. Nach dem ersten Weltkrieg steht er in der vordersten Front derer, die

1) s. Teil 1,B und Teil 2,B
2) Vgl. J. Gauger, Geschichte des "Nationalsozialen Vereins", 1935

sich um den Bau eines neuen deutschen Staates mühen. Intensiv arbeitet er an der neuen Verfassung mit. 1919 wird er zum Vorsitzenden der Deutschen Demokratischen Partei gewählt. Aber bereits wenige Wochen später ereilt ihn der Tod durch Schlaganfall.

4. Zum Stand der theologischen Naumann-Interpretation

Die Gestalt Friedrich Naumanns und sein Weg vom Pfarramt in die Politik, vom christlichen Sozialismus zum nationalen Sozialismus haben starke Beachtung gefunden und zu vielfältigen Stellungnahmen und Deutungen Anlaß gegeben[1]. Mit dem Versuch christlich-sozialer Weltgestaltung wie mit der oft wehmütigen, aber entschlossenen Ausklammerung des Christentums aus den politischen Entscheidungen wie auch mit der von der einen auf die andere Position führenden Entwicklung warf Naumann besonders für die christliche Theologie schwerwiegende Probleme auf.
Dennoch hat es bislang kaum intensive theologische Bemühungen um Naumann gegeben. Die theologischen Stellungnahmen zu Naumanns Weg, die in großer Fülle vorhanden sind, sind zumeist sehr knapp und schon aus diesem Grunde in Gefahr, undifferenziert negative oder positive Akzente zu setzen. Der These, Naumanns spätere Position sei gleichbedeutend mit einer Bankrotterklärung des Christentums[2], steht ein Urteil wie das folgende radikal entgegen: "Ich ... habe (bei Naumann) einen wirklichen Bruch mit seiner evangelischen Vergangenheit ... nicht bemerkt" [3]. In ihrer Mehrzahl kann man die Stimmen der theologischen Kritik an Naumann eher dazu heranziehen, den theologischen

1) Die bis 1956 reichende Bibliographie von Alfred Milatz weist 380 Aufsätze und Monographien nach, die sich mit Naumann beschäftigen.
2) W.v.Schnehen, Friedrich Naumann vor dem Bankrott des Christentums, 1907
3) Adolf Deißmann vor der Trauerversammlung am Tage der Beisetzung Naumanns am 30.8.1919; abgedr. in: M.Wenck, Friedrich Naumann, 1920, S.155.

und politischen Standort ihrer Autoren zu markieren, als daß man ihnen ein ausführliches und abgewogenes Bild des theologischen Denkens Naumanns entnehmen könnte. Sofern sie wichtige Beiträge zu Einzelfragen enthalten, werden wir bei der Behandlung des entsprechenden Sachproblems auf sie Bezug nehmen.
Die sehr gründliche und kenntnisreiche Arbeit von Johannes Schneider will "die soziale Gedankenwelt und die sozialpolitischen Anschauungen Naumanns zur Darstellung bringen" [1]. Eingehend werden dabei die zeitgenössischen politischen und nationalökonomischen Strömungen aufgewiesen, die Naumann beeinflußten.
Nur am Rande kommt die theologische Position Naumanns zur Sprache, eine theologiegeschichtliche Einordnung und eine kritische theologische Würdigung Naumanns erfolgt so gut wie gar nicht[2].
Diese Feststellung gilt in weitem Umfang auch für die philosophischen Dissertationen von Alfred Neumann[3] und Karl Kupisch[4].

1) Friedrich Naumanns soziale Gedankenwelt,(1929),S.4
2) Ein Satz wie der folgende besagt nur wenig: "...der Gedanke läßt sich nicht ohne weiteres abweisen, daß seine Lebensarbeit vielleicht um deswillen nicht die letzte reife und volle Frucht gebracht hat, die sie hätte bringen können, weil sein Werk bei aller religiösen Grundlage doch nicht alle Zeit tief genug im Evangelium wurzelte" (ebd. S.144).
3) Friedrich Naumanns christlicher Sozialismus mit einleitenden Betrachtungen über Naumanns Rolle in der sozialen Bewegung, 1927
Neumann entwickelt kein hinreichendes Verständnis für Naumanns theologische Grundposition, was sich in einer Reihe von einseitigen oder gar unzutreffenden Äußerungen manifestiert. Abwegig erscheint uns z.B. der folgende Gedankengang: Da Naumann gefühlt habe, daß die neutestamentlichen Ratschläge zum Problem des Eigentumsmißbrauchs nicht genügten, habe er sich staatssozialistischer Lehren bedient. "Wie es der etatistischen Gesellschaftslehre entspricht, räumt Naumann dem 'Staat' denjenigen Platz, den sonst 'Gott' bei ihm innehat, ein"(S.39). Daß sich Naumann "als der gläubige Christ, der mit einem geheimen Grauen inmitten dieser Kultur steht, die sein Glaube nicht zu fassen vermag" (S.62), erwiesen habe, ist ein Fehlurteil.
Die Behauptung, daß Naumann "die Christianisierung der Industrie predigt" (S.81), ist mindestens zu undifferenziert.
4) Friedrich Naumann und die evangelisch-soziale Bewegung, 1938
Kupisch legt das Schwergewicht auf die Darstellung

Die bisherigen Beiträge zur Darstellung und zum Verständnis der theologischen Position und Entwicklung Naumanns sind im Wesentlichen in der großen Naumann-Biographie von Theodor Heuß zusammengefaßt oder zugleich auch überboten[1].

Was wir aber auch bei Heuß vermissen, ist der Versuch, zu einer einheitlichen, den ganzen Weg Naumanns umfassenden theologischen Deutung zu gelangen. Heuß hat vermutlich bewußt auf einen solchen Versuch verzichtet, weil er ihn auf Grund der mangelnden Systematik der theologischen Position Naumanns für aussichtslos hielt. Jedenfalls sind die für Naumanns theologische Beurteilung bedeutsamen Abschnitte seiner Naumann-Biographie voll von Hinweisen auf die fehlende systematische Geschlossenheit des theologischen Denkens bei Naumann. "Der soziale Enthusiasmus der ersten Pfarrjahre", heißt es hier, "überflutet völlig die theologische Problematik" [2]. Die Andachten, die Naumann von 1895 bis 1902 in der "Hilfe" veröffentlichte, vertreten nach Heuß "keinen theologischen Standpunkt", sie sind "Schöpfungen religiöser Bewegtheit", "Ausfluß religiösen Menschentums"[3]. In den "Briefe(n) über Religion", jenem für Naumanns spätere theologische Position entscheidenden Zeugnis, sei es Naumann nicht gelungen, "die Halbwahrheiten, die er vortrug, zu einem Ganzen, zu einem in sich ruhenden festen System zu zwingen" [4].

Gewiß hat Naumann keine theologische Ethik und keine theologische Dogmatik verfaßt und auch wohl nicht erwartet, daß seine in vielen Schriften, Reden und An-

der äußeren Vorgänge in der späteren christlich-sozialen Bewegung. Seine These vom "Erlöschen der religiösen Motive" in Naumanns Entwicklung ab 1896 scheint uns einer Nachprüfung bedürftig zu sein.

1) W.Uhsadel konnte darum in seiner Einleitung zum ersten Band der Werke Naumanns, der die religiösen Schriften erfaßt, zu Recht bemerken, daß eine solche Einführung eigentlich schon von Heuß in den für das theologische Verständnis Naumanns relevanten Kapiteln seiner Biographie gegeben wurde. (Vgl. F. Naumann, Werke, Bd 1, im Auftrag der Friedrich-Naumann-Stiftung hrsg. von W.Uhsadel, 1964, S.XIX)

2) Th.Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949, S.134

3) Ebd. S.138

4) Ebd.

dachten verstreuten theologischen Äußerungen von anderer Hand reibungslos zu einem System zusammengefügt werden könnten. Deshalb muß aber der Versuch nicht überflüssig oder aussichtslos sein, ein von Naumann selbst vielleicht nicht klar genug formuliertes theologisches Zentrum herauszuarbeiten, bestimmte theologische Grundintentionen zu erschließen und zu definieren. Heuß scheint sich die Aufgabe einer durchgängigen, auf ein einheitliches Gesamtverständnis zielenden theologischen Analyse eben dadurch ein wenig verdeckt zu haben, daß er die mangelnde Systematik der theologischen Position Naumanns stark in den Vordergrund stellte. So hat Heuß gelegentlich auf zentrale theologische Intentionen hingewiesen, ohne diese dann systematisch auszuwerten. Er machte z.B. auf Naumanns Bestreben aufmerksam, "sein religiöses Weltbild im reinen zu halten mit dem, was die Wissenschaft an neuer Erkenntnis lieferte" [1]. Heuß hat auch die hintergründige Einheit der theologischen Position, ja der Existenz Naumanns überhaupt zu fassen versucht: "Die Substanz seines Wesens war und blieb Religion; aus einer religiösen Mächtigkeit traf er seine letzten Entscheidungen, in einer religiösen Bindung ruhte seine freie Heiterkeit" [2].

Man braucht zwar die Richtigkeit dieser Aussagen nicht zu bezweifeln, empfindet aber einen Mangel an präziser theologischer Analyse. Man wünschte aufs Ganze gesehen eine klarere begriffliche Erfassung dieser "Substanz", ihrer Wandlung und Kontinuität, ihrer Gefährdung und Bewährung, ihrer theologiegeschichtlichen Abhängigkeit und Originalität. An einem zureichenden theologischen Verständnis des Weges Naumanns hängt die Möglichkeit, der Bedeutung dieses Weges gerecht zu werden. Gelänge ein schärferes theologisches Verständnis, dann könnte vielleicht zugleich eine theologische Würdigung erreicht werden, in der Naumann nicht nur einen Platz in der "Geschichte der deutschen Frömmigkeit" [3] erhält, sondern auch eine

1) Th.Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949, S.140
2) Ebd. S.198
3) So Th.Heuß, ebd. S.134

Funktion in der Theologiegeschichte und eine klar umrissene bleibende Bedeutung für oder angesichts der dogmatischen und ethischen Entscheidungen der neueren Theologie.

Die theologischen Bemühungen des Naumann-Biographen Heuß bedürfen also einer Weiterführung, die inzwischen auch schon in Angriff genommen wurde[1]. Auch

1) E.Thier, Die Kirche und die soziale Frage. Von Wichern bis Friedrich Naumann,(1950); vgl. hier besonders S.73-89.
H.-D.Wendland, Der Begriff christlich-sozial,1962; zur Naumann-Interpretation vgl. bes. S.23-35.
Eine Würdigung Naumanns aus Anlaß seines 100. Geburtstages gibt F.Karrenberg, Kirche in der Zeit, Jg 15, 1960, S.83-86. Zustimmend verweisen wir auf Karrenbergs Kritik an G.Theodor, Friedrich Naumann oder der Prophet des Profits, 1957, und W.Bredendieck, Christliche Sozialreformer des 19. Jahrhunderts, 1953 (ebd. S.85f.).
Soeben erschien eine Untersuchung von Hermann Timm mit dem Titel "Friedrich Naumanns theologischer Widerruf. Ein Weg protestantischer Sozialethik im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert", 1967. Vor allem auf Grund des Materials aus Band 1 der seit 1964 erscheinenden Naumann Ausgabe (Religiöse Schriften) unternimmt es der Verfasser, "Naumann die Reverenz des Historikers zu erweisen; und wie sollte dies anders geschehen als dadurch, daß ganz einfach wiedererzählt wird, was sich in dem Leben dieses Theologen zugetragen hat" (S.6).
Timm macht sich mit Recht besonders die "hermeneutische Freistellung der theologischen Frühschriften Naumanns von ihrer durch den späten Naumann und seinen Biographen und Geisteserben Heuß fixierten.. Bewertung"(S.8) zur Aufgabe. Er zeigt eindeutig, daß das von Naumann etwa seit der Jahrhundertwende entworfene Selbstporträt von seiner christlich-sozialen Wirkensperiode "eine Karrikatur in Richtung auf einen sozialistischen Biblizisten" ist (S.62; vgl. auch S.32ff.).
Da zum Zweck jener "hermeneutischen Freistellung" u.a. eine relativ ausführliche Darstellung der christlich-sozialen Position Naumanns erfolgt, ist der Haupttitel der Schrift Timms z.T. irreführend; denn die These vom "theologischen Widerruf" betrifft nur den späteren Naumann. Aber auch für ihn möchten wir diese These nicht so uneingeschränkt gelten lassen, weil sie bedeutungsvolle Intentionen verdeckt, die Naumann auch über die Jahre des Wandels durchgehalten hat (vgl. unten S. 207). Der späte Naumann hat nicht nur ein Zerrbild über seine christlich-soziale Position gezeichnet, sondern von einem verzerrten Christentumsverständnis aus auch ein Fehlurteil über die "Christlichkeit" seiner späteren theologischen Bemühungen abgegeben, das einer Überprüfung bedarf.

die vorliegende Untersuchung macht es sich zur Aufgabe, frühere Bemühungen um eine angemessene theologische Naumann-Interpretation weiterzutreiben.

Teil 1

Die Entwicklung Naumanns unter dem Aspekt seiner Auseinandersetzung mit der säkularen Wirklichkeit

A. Die christliche Beanspruchung der Wirklichkeit in Naumanns christlich-sozialer Wirksamkeit (bis 1895/96)

Naumanns christlich-soziale Wirksamkeit ist der Versuch einer Christianisierung der Wirklichkeit auf dem Hintergrund der Säkularisierung. Naumann ist bestrebt, die durch die Säkularisierung bestimmte oder bedrohte Wirklichkeit gleichsam christlich einzuholen und zu überholen[1)].

Dieser Sachverhalt wird nachfolgend in zwei Abschnitten erläutert: Wir zeigen zunächst, wie sich die säkularistische Herausforderung in der Sicht Naumanns

1) Vgl. hierzu H.-D.Wendland, Der Begriff Christlich-sozial, 1962, S.11: "In dem Griff nach dem Bilde einer vom christlichen Geist durchwalteten Gesellschaft spürt man schon den Druck der radikalen Emanzipation und Säkularisierung der Kultur und der Gesellschaft."
Auch H.Timm sucht Naumanns Weg als Antwort auf die Herausforderung säkularer Mächte zu verstehen und zu zeichnen, wobei er der Begegnung Naumanns mit dem marxistischen Sozialismus die entscheidende Bedeutung beimißt. Vgl. Friedrich Naumanns theologischer Widerruf, 1967, S.13;16;18f.;22;24.

darstellt, und beschreiben dann Naumanns christlich-theologische Antwort hierauf.

I. Zur Erfassung der säkularen Wirklichkeit

1. Materialismus als Hauptbegriff

Die Phänomene der Säkularisierung werden von Naumann vornehmlich unter dem Begriff des "Materialismus" erfaßt. Naumann unterscheidet praktischen und theoretischen Materialismus. Unter praktischem Materialismus versteht er eine Lebenspraxis, in der Gott keine Rolle spielt, ohne daß dabei ein rational durchdachtes atheistisches Wirklichkeitsbild vorhanden wäre. Er denkt dabei an den "Diesseitigkeitsmenschen", der "als Geschäftsmann reell, ... als Familienvater musterhaft sein (kann)", der aber nicht "im Angesichte des heiligen Gottes (lebt)" [1].
"Der theoretische Materialismus ist erst ein auf dieser Grundauffassung errichtetes Gedankengebäude. Von dem Vordersatz aus: Es existiert nur das Diesseitige, das sinnlich Wahrnehmbare, ergibt sich die Notwendigkeit, die Welt ohne Gott zu konstruieren." An dieser Konstruktion haben sich "die deutsche Philosophie" und besonders die Naturwissenschaft beteiligt, "die historische Kritik und die moderne Dialektik haben geholfen" [2]. Sie gilt als wissenschaftlich und also unbezweifelbar.
Es bleibt offen, an welche Philosophen oder Naturwissenschaftler Naumann an dieser Stelle denkt. Deutlich ist, daß er den prinzipiellen Endpunkt des Säkularisierungsprozesses vor Augen hat: den Säkularismus in Gestalt von philosophischen Systemen, aus denen der Begriff "Gott" ausgeschieden ist. Entscheidende Stütze dieses Säkularismus ist dabei offenbar die

1) I,160
Dieser von Naumann festgestellte Typ von Säkularismus entspricht etwa der von A.E.Loen beobachteten Gottlosigkeit "als Nullbestimmung" (vgl.oben S.3, Anm.3).
2) I,160

Naturwissenschaft[1].
Als Ersatzbegriffe für "Materialismus" erscheinen bei Naumann "Diesseitigkeit" [2] und "Gottlosigkeit". Die praktische oder theoretische Leugnung Gottes kann auch als "Unglaube" oder "Glaubenslosigkeit" bezeichnet werden. Sofern sie den christlichen Gottesglauben betrifft, ist sie "unchristlich".
Die von Naumann bei der Erfassung der Phänomene der Säkularisierung verwendeten Begriffe finden sich bereits in der traditionellen kirchlichen und besonders christlich-sozialen Zeitanalyse[3].

2. Zur Verbreitung des Materialismus

Der Materialismus hat nach Naumann vor allem in der sozialdemokratischen Partei und durch sie eine weite Verbreitung gefunden. Eine ungeheuere Gewalt des Unglaubens liege in dem Wort Sozialdemokratie beschlossen. "Seit der Mohammedanismus das Christentum breiter Länder verschlang, hat es keine solche Macht der Glaubensverneinung gegeben" [4]. "Die ganze Gedankenrichtung der Partei ist dem Christentum entgegen" [5]. Die Sozialdemokratie repräsentiert eine neue Welt,

1) Mit der von den Naturwissenschaften geförderten Säkularisierung hat sich in neuerer Zeit F.K. Schumann befaßt und für sie besonders eine vom Neuplatonismus über die Mystik bis zum deutschen Idealismus verlaufende Traditionslinie verantwortlich gemacht, die er als "gnostische Vergeistlichung des Weltlichen" bezeichnet (Zur Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft, in: Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft, o.J. (um 1949), S.27). "Das 'Weltliche', der Bereich des Allgemein-Zugänglichen, Sichtbaren, Wägbaren, Erfahrbaren setzt sich zur Wehr gegen seine Spiritualisierung." Dabei sei der Totalitätsanspruch jenes Spiritualismus von der Naturwissenschaft übernommen worden. Allein denjenigen Phänomenen habe die Naturwissenschaft Wirklichkeit zuerkennen wollen, die sich jederzeit exakt nachweisen, in mathematische Formeln fassen ließen (ebd. S.28f.).
2) Das 3. Kapitel der Schrift "Das soziale Programm der evangelischen Kirche" (I,158ff.) ist überschrieben: "Eine Welt der Diesseitigkeit".
3) Vgl. die Hinweise bei H.-D.Wendland, Der Begriff Christlich-sozial, 1962, S.12f.; 17
4) I,112
5) I,112

"und die neue Welt will ohne Christentum sein" [1].
Der Unglaube hat sich in dieser Partei machtvoll organisiert[2]. Die materialistischen Thesen der Sozialdemokratie haben eine so große Schlagkraft, weil sie "in die Philosophie der Tat, d.h. in die Agitation" umgesetzt werden[3]. Die Agitation bedient sich vornehmlich publizistischer Medien. In Presse und Schrifttum wird von sozialdemokratischer Seite ein massenwirksamer prinzipieller Materialismus verbreitet. "Die Propaganda des Unglaubens ist von den Schreibtischen der Philosophen hinweg auf die Bänke der Fabriken, Wartesäle und Restaurationen gewandert"[4]. Naumann ist sich zugleich darüber im klaren, daß die Verbreitung des Materialismus nicht auf eine bestimmte Gruppe oder Schicht beschränkt ist. Wie die "Emanzipation der Arbeiterklasse" erfolgte auch die "Emanzipation des Bürgertums ... ohne einen wesentlichen Beisatz religiöser Ideen" [5]. Nicht nur die breiten Massen in den Großstädten werden von der Gottlosigkeit wie von einer "Überschwemmung" erfaßt[6], auch die Welt der Bildung verschließt sich dem Glauben, "unchristliche Universitäten" fördern die "Glaubenslosigkeit der Studentenwelt" [7] und schaffen "allmählich aber sicher ein unchristliches Volk" [8].
Der "theoretische Materialismus ist mehr als das System eines einzelnen Denkers. Er ist Geistesströmung. Er ist das Selbstbewußtsein der gottentfremdeten neuen Welt" [9].
Der verbreitete materialistische Zeitgeist schlägt sich im publizistischen Bereich nieder. "Die Tagesliteratur ist im allgemeinen materialistisch, auch da, wo sie nicht daran denkt, den Jenseitigkeits-

1) I,113
2) Vgl. I,280
3) Grundlage der antireligiösen Agitation waren vor allem die Schriften von Josef Dietzgen, Die Religion der Sozialdemokratie, ca.1865, und August Bebel, Christentum und Sozialismus, 1874.
4) I,306
5) I,496
6) I,36
7) I,31
8) I,28
9) I,31

glauben anzugreifen. Die Unterhaltungsliteratur ist voll von materialistischer Geistesnahrung" [1].

3. Begleit- und Folgeerscheinungen des Materialismus

Dem im gesamten Bereich der Gesellschaft verbreiteten Materialismus sind bestimmte Phänomene als Begleiterscheinungen oder Folgen zuzurechnen. Naumann führt hier Unkirchlichkeit und Antikirchlichkeit an. Er verweist auf die unkirchliche Haltung der Studenten, die sich "an dem gewohnheitsmäßigen Unterlassen des Kirchenbesuches (zeigt)" [2]. Der "konventionelle Gesprächston des Studenten" verbanne weithin alles "Berühren religiöser Gedanken" [3]. "Man redet von allem..., aber von der Kirche schweigt man" [4].
Über die Studentenwelt hinausblickend, stellt Naumann fest: "Die Kirche steht hilflos vor den Toren der eigentlichen Bildungswelt. Man sagt ihr freundliche Worte, aber man läßt sie nicht ein. In die ästhetischen Salons dringt keinerlei Predigt, in den vornehmen Zeitschriften der Geistesaristokratie erklingt

1) I,161
2) I,28
Die Teilnahme am kirchlichen Leben ist bis in jünste Zeit hinein Gegenstand der innerkirchlichen Diskussion wie der kirchensoziologischen Forschung. (Vgl. z.B. die Veröffentlichungen von R. Köster, Die Kirchentreuen, 1959, und von T.Rendtorff, Die soziale Struktur der Gemeinde, 1959^2.) Vor allem die schwächer werdende Teilnahme (Vgl. z.B. J.Freytag, Aufgaben und Methoden der empirischen Erforschung von Kirchengemeinden, in: Soziologie der Kirchengemeinde, 1960, S.1: "Während der letzten hundert Jahre hat die Zahl der Gottesdienstbesucher in vielen europäischen Ländern ständig abgenommen ..") veranlaßte Untersuchungen und kritische Fragen. Umstritten ist, inwieweit eine verminderte Teilnahme eindeutig als Ausweis fortschreitender Säkularisierung bewertet werden darf. (Vgl. hierzu z.B. J.Matthes, Zur Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie, in: Probleme der Religionssoziologie, 1962, S.72ff.)
3) I,28
4) Ebd.

kaum je ein helles christliches Wort" [1].
Neben der zumeist mit Wohlwollen oder Gleichgültigkeit gepaarten Unkirchlichkeit der Bildungswelt steht "die Kirchenentfremdung der Sozialdemokratie" [2], die einen betont antikirchlichen Akzent aufweist. "Die Sozialdemokratie wirkt entkirchlichend" [3].
Die schwerwiegendste Folge des theoretischen und praktischen Materialismus besteht für Naumann darin, daß durch ihn die Lösung der sozialen Frage verhindert wird. Weil jetzt "der Himmel keine herzerfüllende Realität mehr" [4] sein kann, richtet sich das ganze Streben auf diesseitigen Genuß, auf das Auskosten der irdischen Lebensmöglichkeiten. Die "herrschende Abteilung der Bevölkerung" wird veranlaßt, "zäh und unerbittlich an den überkommenen Vorrechten festzuhalten. Sie fühlt und weiß": wir verlieren an Erdengenüssen, wenn wir nachgeben" [5]. Der "Mammonsdienst der Reichen" ist die Ursache der bleibenden und wachsenden sozialen Not breiter Schichten des Volkes[6].
Das Instrument, mit dem der Reichtum der Besitzenden geschützt und die Not der Armen eher vermehrt als vermindert wird, ist das Wirtschaftssystem des ökonomischen Liberalismus und die ihm zugehörige Rechtsordnung. Der Besitz bekämpft jeden Versuch einer Änderung des liberalistischen Gesellschaftssystems, das schon "in seinen Grundgedanken materialistisch" ist, weil es "nicht an die Verwirklichung einer moralischen Gemeinschaft, sondern nur an das möglichst hohe Maß irdischer Güter (denkt)" [7]. Der individualistische Liberalismus erweist sich als eine Ordnung, in der die nackte Selbstsucht" zum Zuge kommt[8].

1) I,32
Diese Beobachtungen Naumanns kehren in der These D.v.Oppens wieder, die Kirche - einst im Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens - sei an den "Rand" der Gesellschaft abgedrängt und dort wie in einem "Ghetto" isoliert. (Die Säkularisierung als soziologisches Problem, in: Diakonie zwischen Kirche und Welt, 1958, S.33f.; 52)
2) I,83
3) I,112
4) I,162
5) Ebd.
6) I,200
7) I,166
8) Vgl. I,130

Die hier angedeuteten Folgeerscheinungen des Materialismus empfindet Naumann mehr und mehr als die eigentliche Herausforderung. Armut, Wohnungselend, Hungerlöhne, Feiertagsarbeit, soziale Verachtung und die ganze Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, die diese Zustände zuläßt und konserviert[1], lassen Naumann keine Ruhe. Wovon er sich als Christ auf den Plan gerufen weiß, sind in erster Linie nicht Theorien über die Nicht-Existenz Gottes, sondern Ungerechtigkeit und Not, also der "Materialismus", sofern er die privilegierten Schichten dazu treibt, Macht und Besitz allein in der Hand behalten zu wollen, sofern er die Sozialdemokraten dazu provoziert, in ihrem "Zukunftsideal materieller Seligkeiten" [2] eine Art Gegen-Materialismus zu propagieren[3]. Weder im Falle des individualistischen Liberalismus noch auch der "materialistischen Konstruktion" des Sozialismus[4] wird etwas für die Herstellung sozialer Gerechtigkeit getan. Der gesellschaftliche Gesamtzustand der sozialen Ungerechtigkeit und der sozialen Spannungen und die Kräfte, die diesen Zustand durch staatliche Gewalt oder durch untätiges Starren auf ein zukünftiges weltliches Pa-

1) Die erste eindrückliche Begegnung mit der sozialen Wirklichkeit erfolgt im Langenberger Pfarramt (vgl. die biographischen Hinweise oben S.6). Die unmittelbaren Erfahrungen regen Naumann zu intensivem Studium von Berichten und Statistiken an, wodurch er sich einen immer größeren Überblick verschafft. In seinen Kommentaren zu der vom Zentralausschuß für Innere Mission herausgegebenen Denkschrift "Die Aufgabe der Kirche und ihrer Inneren Mission gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart" hat Naumann die Darstellung der sozialen Notstände bereits durch reiches statistisches Material belegt. (Es handelt sich um eine in der Deutschen Evangelischen Kirchenzeitung 1889/90 erschienene Aufsatzreihe, die 1891 in Buchform unter dem Titel "Das soziale Programm der evangelischen Kirche" herausgebracht wurde, jetzt abgedr. I,141-265.)
2) I,162
3) Naumann versteht die Sozialdemokratie "als äußerste Konsequenz der von den höheren Klassen zu den breiten Schichten des Volkes durchgedrungenen materialistischen Strömungen der Gegenwart" (I,180).
4) I,357. An anderer Stelle nennt Naumann die Sozialdemokratie eine "Gemeinschaft der materialistischen Chiliasten" (I,331).

radies konservieren, sind für Naumann die Phänomene eines präsenten Antichristentums. Die neueste Geschichtsentwicklung "ist von Unchristlichem und Widerchristlichem durchtränkt" [1]. "Die Sünde hat sich in Gesetze und Prinzipien verkrochen, sie lebt in Geschäftsgebräuchen und sozialen Massenerscheinungen"[2]. Naumann unterschätzt die Kraft und den Einfluß des Materialismus und der Kirchenfeindschaft der Sozialdemokratie nicht. Weil ihm aber die notvollen und ungerechten Verhältnisse selbst als das eigentliche Ärgernis erscheinen, kann er die zu seiner Zeit üblichen rein negativen Pauschalurteile über diese Partei[3] nicht teilen. Für ihn ist die Sozialdemokratie in erster Linie Produkt der in den notvollen und ungerechten gesellschaftlichen Verhältnissen liegenden Herausforderung. Mit ihrem Protest ist sie im Recht[4]. Daß sich dieser Protest in einer materialistischen Zukunftsvision artikuliert, ist verständlich als Reaktion auf den im ökonomischen Liberalismus zur Herrschaft gekommenen Materialismus. Zugleich ist die sozialdemokratische Ablehnung von Christentum und Kirche verständlich; denn "eine Welt von Habsucht und Unterdrückung bestand ohne lauten Protest der Kirche, das kapitalistische System war zur Hilfe der Hartherzig-

1) I,156
2) I,410
3) Die politisch führenden konservativen und liberalen Kreise sahen in der Sozialdemokratie nur eine Partei des Umsturzes. Frucht der Revolutionsfurcht war das zur Unterdrückung der Sozialdemokratie 1878 erlassene "Sozialistengesetz". Seine Geltungsdauer wurde zwar 1890 nicht mehr verlängert, aber bereits ab 1893 beginnt erneut der Kampf gegen die Sozialdemokraten (Vgl. hierzu B.Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, Bd 3,8.Aufl.,1960,S.219ff., 274ff.). Die zumeist konservativ denkenden kirchlichen Kreise haben sich in den Kampf gegen die Sozialdemokratie eingereiht. Hofprediger Stöcker z.B. behauptete 1886 in einer Rede vor dem Reichstag, "daß das Sozialistengesetz notwendig war für damals, als es gegeben wurde, und daß es unentbehrlich ist für die Zukunft" (A.Stöcker, Christlich-Sozial, 2.Aufl., 1890, S.323).
4) Vgl. I,178: Naumann sieht sich nicht in der Lage, "den Vorwurf der Sozialdemokratie, daß der Staat als Generalversicherung für alle Besitzenden anzusehen sei, in jeder Hinsicht als ungerechtfertigt abzuweisen."

keit, der sozialistische Ideenkreis zur Formel der Genußsucht geworden, und die Kirche vermochte scheinbar nichts dagegen"; man "wandte sich ... enttäuscht ab, da man die Kirche nicht auf dem Plane fand" [1].
Die Kirchenfeindlichkeit der Sozialdemokratie richtet sich gegen eine Kirche, die ihren Auftrag vergaß, und ihre Glaubenslosigkeit gründet in der mangelnden Lebendigkeit des Christentums. Daher "kommt im letzten Grunde der große Abfall": "Wir ... waren gedankenarm gerade in Bezug auf das Gebiet, um welches es sich in der jetzigen Periode handelt... hatten keine festen, klaren Sätze über das Verhältnis des Christen zum irdischen Gut oder, anders gesagt, über das Reich Gottes, wie es auf der Erde beginnt. Wir hatten gegenüber der Irrlehre in betreff der Familie, des Eigentums und der menschlichen Gemeinschaft kein christliches Bekenntnis" [2].
Soviel Einsicht in die Unzulänglichkeit der kirchlichen Bemühungen um die sozialen Probleme, ja in die Mitschuld der Kirche an der Entstehung des sozialistischen Radikalismus und Atheismus und soviel Verständnis für die Sozialdemokratie findet man vor Naumann nur noch bei Rudolf Todt[3].

1) I,268f.
2) I,271
3) Nach Todt ist "die gegenwärtige Stellung der evangelischen Kirche zum radicalen deutschen Socialismus ... entweder eine absolut feindliche ..., oder aber sie huldigt einer Passivität, die in den meisten Fällen dem Indifferentismus gleicht..." (Der radicale deutsche Socialismus und die christliche Gesellschaft, 1877, S.451)
Auf Grund einer kritisch-theologischen Auseinandersetzung mit dem sozialistischen Gedankengut kam Todt zu dem Schluß: "Mit Ausnahme des Atheismus, der event. in Aussicht genommenen Zwangsmaßregeln bei Einführung des Volksstaates und der Verheißungen auf Herstellung wahrer Glückseligkeit unter den Menschen läßt sich vom Standpunkt des Evangeliums gegen die socialistische Theorie Nichts einwenden. Ihre Grundprinzipien bestehen nicht nur vor der Kritik des Neuen Testaments, sondern enthalten geradezu evangelische, göttliche Wahrheiten; ihre Anklagen gegen die heutige Gesellschaftsordnung sind größtentheils begründet, ihre Forderungen berechtigt" (Ebd. S.380).
Man könnte hieraus auf einen Einfluß Todts auf Naumann schließen, zumal Naumann ausdrücklich Todts

Die säkularistische Herausforderung stellt sich also für Naumann als ein Materialismus dar, dessen Folge, dessen entscheidendes Merkmal, ja dessen Fundament und Triebkraft unsoziales Verhalten und unsoziale Ordnungen sind. Indem die Kirche hierzu großenteils schwieg, half sie die von der sozialen Ungerechtigkeit Betroffenen auf den Weg des kirchenfeindlichen und atheistischen Gegen-Materialismus der Sozialdemokratie lenken. Diese Erfassung der säkularen Wirklichkeit ist der Hintergrund, auf dem Naumann den universalen Anspruch des Christentums geltend macht.

II. Die Wirklichkeitsbereiche unter dem universalen christlichen Anspruch

Naumanns Wirksamkeit bis 1896 ist zu interpretieren als christliche Antwort auf die säkularistische Herausforderung, wie sie sich aus seiner Sicht darstellte. Gegen die Konzeptionen reiner Diesseitigkeit vertritt Naumann den Universalismus des Reiches Gottes, gegen das aus dem Materialismus erwachsende Ethos stellt er die Sittlichkeit des Christentums, angesichts des sozialdemokratischen Sozialismus verficht er einen christlichen Sozialismus. Der Egoismus samt den ihn stützenden Ordnungen soll der christlichen Liebe und den aus ihr fließenden Ordnungen weichen, sodaß Not, soziale Verachtung und soziale Ungerechtigkeit verschwinden. Die Herausforderung des Säkularis-

Buch erwähnt (I,202). Gegen eine intensive Beschäftigung mit Todt spricht, daß schon Naumann die später weit verbreiteten undifferenzierten Vorwürfe erhebt, Todt habe "das Evangelium sozusagen zur Hilfskraft für die sozialistische Theorie" gemacht (I,267), und erklärt, er wolle "den Fehler des Todtschen Buches über die Bibel und den radikalen Sozialismus (vermeiden), indem wir nicht einzelne dikta probantia, Beweisstellen, zu heutiger nationalökonomischer Theorie aus dem Alten oder Neuen Testament herausgeben wollen" (I,329; vgl. auch I,499). - Über Todt im Urteil der Geschichtsschreibung vgl. G.Brakelmann, Kirche und Sozialismus im 19.Jahrhundert,1966,S.285ff.

mus und seiner Folgeerscheinungen kann nach Naumann nur durch ein rechtverstandenes Christentum beantwortet werden, d.i. ein Christentum, das in der die Weltgeschichte umspannenden und dabei doch in jedem Augenblick konkreten Liebe sein Zentrum hat[1]. Die Sittlichkeit der Liebe ist die universale Bestimmung der geschichtlichen Wirklichkeit, unter ihrem Anspruch steht die ganze Menschheitsgeschichte. Seit Jesu Wirken ist die Verwirklichung dieses Anspruchs im Gange, breitet sich das Irdische Gottesreich aus, in dem die Liebe herrscht. Das Wirken Naumanns bis in die Jahre 1895/96 besteht in dem Versuch, den universalen Anspruch des Christentums, dessen Kern als Liebesethos beschrieben wurde, gegenüber der geschichtlichen Wirklichkeit zu bewähren und zu konkretisieren. Wenn er seine Konzeption mit den Begriffen "christlich-sozial" und "christlicher Sozialismus" bezeichnet, so will er damit vor allem den umfassenden, die Sozialität des Menschen voll berücksichtigenden Charakter des christlichen Liebesethos unterstreichen[2].

1) Vgl. I,291: "Das Christentum ist ... eine große an ein Ziel hingegebene Liebe. Es faßt uns alle als Brüder und macht einen für den anderen verantwortlich. Es gibt Pflichten gegen seinen Nächsten, gegen seine Umgebung im weitesten Sinne."

2) In dem Begriff "christlicher Sozialismus" ist zugleich Naumanns Absicht ausgedrückt, in Anknüpfung an den Sozialismus der Sozialdemokratie eine christliche Alternative zu bieten. - Zum Begriff "Sozialismus" vgl. auch unten S.54, Anm. 2
Mit der Verwendung des Begriffs "christlich-sozial" stellt sich Naumann in eine von Wichern neu begründete Tradition helfenden und dienenden Christentums hinein, das sich den konkreten menschlichen Nöten in der modernen Gesellschaft zuwendet. "Besonders jene Stellen, in denen Wichern 1849 das Wort und den Gedanken 'christlich-sozial' in den kirchlichen Gedankenschatz einführt, enthalten ein Testament für Generationen nach seinem Tode." Naumann ist sich allerdings zugleich dessen bewußt, daß er die Wichernsche Intention unter veränderten geschichtlichen Voraussetzungen aufnimmt und mit anderen Mitteln verfolgt. "Es geht Wichern nicht anders, als es den Propheten des Alten Testaments gegangen ist, die sich die Zukunft nur in den Farben ihrer eigenen Zeitgeschichte ausmalen konnten. Sowenig aber die alttestamentliche Prophetie deshalb keine Prophetie gewesen wäre, weil sie den Messias im Kleide des israelischen Königs erblickte, ebensowenig ist Wicherns christlich-

Alle Lebensbereiche sollen eine christliche Gestaltung erfahren und sich ihrerseits wieder in den Dienst einer christlichen Gestaltung stellen lassen, sie werden als Objekte und Instrumente für die christliche Sittlichkeit der Liebe beansprucht. Das soll am Beispiel einiger ausgewählter Bereiche der geschichtlichen Wirklichkeit demonstriert werden.

1. Presse und Schrifttum

Dem Bereich der Publizistik wendet Naumann seine besondere Aufmerksamkeit zu. Das liegt schon deshalb nahe, weil Naumann bereits seit seinem Aufenthalt im Rauhen Haus bei Hamburg eine publizistische Tätigkeit ausgeübt hat[1].
Weil es ihm nun darum geht, seine das Ganze der Gesellschaft umfassende christlich-soziale Konzeption zur Geltung zu bringen und wirksam werden zu lassen, müssen ihm Presse und Schrifttum wegen ihrer möglichen Breitenwirkungen besonders wichtig werden. In den publizistischen Medien soll sich die christlich-soziale Sittlichkeit niederschlagen und im Blick auf die Vielfalt der geschichtlichen Erscheinungen und Aufgaben konkretisiert werden. Unter dem christlichen Anspruch werden sie zu Trägern und Erzeugern einer

soziale Weissagung wertlos, weil sie sich in die Formen der wohlwollenden Nationalökonomie der vierziger Jahre kleidet" (I,303f.).
Zum Sinn des Begriffs "christlich-sozial" bei Naumann vgl. auch unten S.115

1) Die publizistischen Bemühungen in der Inneren Mission gehen bis auf J.H.Wichern zurück. (Vgl. z.B. seine Vorschläge zur Gestaltung populärer religiöser Zeitschriften und zur Verbreitung religiösen Schrifttums in seiner Denkschrift "Die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche", 3.Aufl., 1889, S.67ff.) Der Zentralausschuß für Innere Mission forderte 1853 eine christliche Beeinflussung der Tagespresse.(Vgl. Quellenbuch zur Geschichte der Inneren Mission, hrsg. von M.Hennig, 1912, S.300. Mehrere Jahreskongresse für Innere Mission griffen das Thema "Presse" auf (vgl. Fliegende Blätter, Serie 46, 1889). Die Gründung der Evangelischen Presseverbände (ab 1891) fußte großenteils auf den Anregungen und Vorarbeiten, die im Bereich der Inneren Mission geleistet worden waren (Vgl.F.Lüpsen, Presse II, RGG, 3.Aufl. , Bd 5, Sp.549).

"christliche(n) öffentliche(n) Meinung" [1]. "Öffentliche Meinung" ist für Naumann ein das ganze Volk vorherrschend erfüllendes Denken. Es gibt starke Strömungen, "eine Gewalt des Gesamtgeistes..., von der der einzelne zum Guten oder Schlechten überwältigt wird" [2]. Auf diese Strömungen ist im christlichen Sinne einzuwirken. Es muß angestrebt werden, "die christliche Auffassung mehr und mehr zum Inhalt der herrschenden öffentlichen Meinung zu machen" [3]. "Die christlich gewordene öffentliche Meinung soll die Einrichtung des praktischen Handelns beeinflussen" [4]. Insbesondere soll die Freiheit, die "dem Nächsten... zur Knechtung wird..., unter der manches arme Menschenkind zertreten wird... durch eine starke christliche öffentliche Meinung etwas gebändigt" werden[5]. Die "Verchristlichung der öffentlichen Meinung" zielt auf ein "christliches Volk... Das ganze Volksleben soll christliches Leben werden" [6]. Von dieser Zielsetzung her ist alles zu interpretieren, was Naumann im Blick auf die publizistischen Medien im einzelnen vertritt und unternimmt: Die Kritik an den vorhandenen Presseorganen, der Ruf nach einer Verstärkung der christlichen publizistischen Wirksamkeit, die Hinweise auf bestimmte sachliche und personelle Anforderungen und schließlich die eigene publizistische Tätigkeit.

Die kritische Betrachtung der christlichen Publizistik deckt eine Reihe von Mängeln auf[7]. Einige der vorhandenen Blätter haben einen zu begrenzten Leserkreis. Die kirchlichen Führungsblätter bleiben "innerhalb der gebildeten, bewußt christlichen Schicht" oder nur "in theologischen Kreisen". Die christlich-konservativen Zeitungen gelangen kaum über ihre politi-

1) I,248
2) I,246
3) Ebd. Naumann nimmt hier sachlich und fast im Wortlaut eine Forderung der Denkschrift auf, die der Zentralausschuß der Inneren Mission 1885 unter dem Titel "Die Aufgabe der Kirche und ihrer Inneren Mission gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart" erscheinen ließ.
4) I,247
5) I,248
6) I,247
7) Vgl. hierzu I,244f.

sche Gruppe hinaus. Es gibt zwar weit verbreitete, auflagenstarke Sonntagsblätter. "Was ihnen aber ... allen fehlt, ist eine bewußte Haltung gegenüber den sozialen Schwierigkeiten." Darin sieht Naumann ihre mangelnde Wirkung "auf die Masse der Entchristlichten" begründet[1]. Die christlichen Arbeiterblätter schließlich, die die sozialen Gegenwartsprobleme anpacken, haben "noch nicht die geistige Höhe erreicht, welche ihnen eine erwünschte Bedeutung in Arbeiterkreisen sichert" [2].

Abgesehen von Mängeln an den vorhandenen Presseorganen hält Naumann die publizistischen Bemühungen quantitativ für unzureichend. Das gilt besonders für das Gebiet des Schrifttums. "Man sehe die Schaufenster unserer Buchhandlungen. Christliche Literatur fehlt fast ganz!" [3] "Es fehlen gute christliche Arbeiterbücher" [4]. Der "Kolportage von Büchern, Traktaten und dergleichen ... muß ein sehr vermehrter Eifer zugewendet werden" [5]. Ferner glaubt Naumann, daß die Möglichkeiten einer "Benutzung und Beeinflussung der Lokalpresse" durch gelegentlich "eingesendete Aufsätze" oder "regelmäßige christliche Beiblätter" noch nicht ausgeschöpft sind[6].

Eine wirksame publizistische Vertretung des christlichen Universalismus stellt in sachlicher und personeller Hinsicht bestimmte Anforderungen. In sachlicher Hinsicht geht es nicht nur um ein angemessenes Niveau[7], sondern vor allem darum, "die christliche Auffassung in allen ... ihren Konsequenzen darzulegen und zu vertreten" [8]. Daher dürfen z.B. "christliche Arbeiterbücher... um die Hauptfragen des Arbeiterlebens nicht mit allgemeinen Redewendungen herum-

1) Zu Naumanns Kritik an den kirchlichen Blättern, die an den gegenwärtigen, durch die sozialen und technischen Umwälzungen aufgeworfenen Problemem vorbeigehen, vgl. auch I,314f.: "Man sehe sich unsere gelesensten Sonntagsblätter darauf an, ob sie nicht im großen und ganzen für Leute vor der Maschinenzeit geschrieben sind; sie preisen die Lebensverhältnisse, wie sie in der guten alten Zeit waren."

2) I,245
3) I,279
4) I,250
5) I,245
6) I,245
7) Vgl. I,245: "Wir brauchen ein christliches Arbeiterblatt, welches die geistige Höhe der sozialdemokrati

gehen" [1]. Naumann fordert, daß auch die "christliche Auffassung der sozialen Lage zum Gemeingut der öffentlichen Meinung gemacht werden soll" [2]. Der universale Anspruch des christlichen Ethos wird unglaubwürdig und unwirksam, wenn er nicht angesichts aller entscheidenden Probleme der geschichtlichen Wirklichkeit behauptet werden kann und tatsächlich vertreten wird.
Die sachlichen Anforderungen an die publizistische Vertretung des christlichen Universalismus verlangen von den hier Tätigen sachliche Qualifikation und den hierfür nötigen Einsatz von Zeit. "Mit einigen Aphorismen von Männern, die im übrigen andere Arbeiten in Hülle und Fülle haben, ist für Presse, Kolportage und Rede wenig geleistet, denn ihnen muß fast notwendig die Sicherheit im Treffen des Wahren fehlen, welche die Frucht speziellen Nachdenkens ist" [3]. Vielmehr ist ein "Spezialstudium" erforderlich, das der "Stellung des Glaubens zu den gegenwärtigen sozialen und wirtschaftlichen Kämpfen" ständig zugewandt sein muß. Es muß "christliche Schriftsteller" geben[4], "eine Schar wohlgegründeter Mitarbeiter" vorhanden sein[5].

In diesen Zusammenhang gehört Naumanns Anregung, in der Großstadt Frankfurt einen hauptamtlichen kirchlichen Beauftragten für die Presse einzusetzen. "Es wäre vielleicht möglich..., daß das Konsistorium einen Kandidaten mit dem Auftrag anstellte, die Vertretung christlicher und kirchlicher Interessen in der Frankfurter Presse zu seiner Berufsarbeit zu machen. Wir haben Prediger der Lippen, warum sollten wir nicht

1) I,250
2) I,249
3) I,245f.
4) I,245
5) I,246. Naumann hofft in dieser Hinsicht sehr auf die jüngere Theologengeneration, bei der er eine wachsende Bereitschaft zu sozialen Studien erkennt. "Diesen jungen Theologen müßte es nun durch die Mittel reicher Christen möglich werden, ihren sozialen Studien diejenige Ausdehnung zu geben, welche die Voraussetzung erfolgreichen Wirkens ist." Ein gutes Jahrzehnt früher hatte R.Todt die Forderung erhoben, das Fach Sozialwissenschaft in das Theologiestudium aufzunehmen. Vgl. Der radicale deutsche Socialismus und die christliche Gesellschaft, 1877, S.475

auch Prediger der Feder haben?" [1]
Die Beanspruchung von Presse und Literatur für das christliche Ethos und die damit zusammenhängenden kritischen Erwägungen bleiben bei Naumann nicht Theorie. Vielmehr sucht er in unermüdlicher publizistischer Tätigkeit selbst zu verwirklichen, was er für den publizistischen Bereich postuliert. Mit Hilfe einer großen Zahl von Artikeln und Schriften legt er sein Christentumsverständnis in den Konsequenzen für brennende Gegenwartsprobleme dar[2]. Besonders hervorzuheben ist die von ihm seit 1894 herausgegebene Schriftreihe "Göttinger Arbeiterbibliothek", ein christliches Gegenstück zur sozialdemokratischen "Berliner Arbeiterbibliothek" [3], und die Gründung der Zeitschrift "Die Hilfe" im Jahre 1895. Aller publizistischen Arbeit geht ein intensives Studium voraus, das bereits während seiner pfarramtlichen Tätigkeit in Langenberg beginnt[4]. Während seiner Tätigkeit als Vereinsgeistlicher der Inneren Mission in Frankfurt werden die Studien auf breiterer Basis fortgesetzt[5]. Naumanns sachliche Anforderungen an Presse und Schrifttum und die hier Tätigen entsprechen weitgehend den bei der eigenen publizistischen Arbeit empfundenen Notwendigkeiten.
Im Verlauf der Bemühungen Naumanns, die publizistischen Medien als Objekte und Instrumente für das Christentum in Anspruch zu nehmen, wird immer wieder deutlich, daß diese Bemühungen Antwort-Charakter haben; Naumann setzt sich für eine wirksame christliche Antwort auf säkulare, d.h. materialistische,

1) I,279
2) Vgl. die Titel: Die Aufgaben der Kirche gegenüber der konfirmierten männlichen Jugend. - Die Zukunft der Inneren Mission. - Was tun wir gegen die glaubenslose Sozialdemokratie? - Der Christ im Zeitalter der Maschine. - Christentum und Wirtschaftsordnung.
3) Vgl. Th.Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949,S.74
4) Vgl. ebd. S.49
5) "Es ist die Zeit, da er beginnt, mit dem statistischen Handbuch sich vertraut zu machen. Er füllt ganze Notizbücher mit Entwürfen von Vorträgen, die Berufsanalysen enthalten, Geschichte und Wesen des Zinses, Finanz- und Wirtschaftsfunktion der verschiedenen Steuerarten, Genossenschaftspolitik, Handwerkersorgen und Industrieentwicklung..."(ebd.S.

unchristliche, unsoziale Strömungen in Presse, Schrifttum und öffentlicher Meinung ein. "Die Kolportage" christlichen Schrifttums, schreibt Naumann einmal, "ist fast das einzige Mittel, um der gedruckten glaubenslosen Agitation entgegenzuarbeiten" [1]. Es geht um Christianisierung auf dem Hintergrund der Säkularisierung im Bereich von Publizistik und öffentlicher Meinung.

2. Vereine und Organisationen

Vereine und Organisationen werden als organisatorische Hilfsmittel gewertet: Sie ermöglichen oder erleichtern die Durchführung von Aufgaben und Zielsetzungen. "Ohne Organisation", schreibt Naumann, "wird unendlich viel Kraft zwecklos verpufft. Man läßt Wasser fließen und hält keine Gefäße unter. Deshalb müssen

1) I,245; vgl. bes. auch I,161: "Die Mehrzahl der 'gebildeten' Christen haben keine Ahnung, wie prinzipiell der Materialismus dem Volke gelehrt wird, welche Schriften über die natürliche Deutung der Welträtsel auf den Tischen der Fabrikarbeiter liegen und mit suchendem Eifer durchgelesen werden. Was bieten wir als Gegengabe? Fromme, gute Sonntagsblätter, die den Kampf der Geister kaum ahnen lassen! Wir brauchen eine wissenschaftliche apologetische Volksliteratur." Naumanns Ruf nach Verstärkung und Verbesserung der christlichen publizistischen Bemühungen wird noch verständlicher, wenn man sich die am Ende des 19. Jahrhunderts getroffenen Feststellungen von Ernst Hülle über die Mentalität der sozialdemokratischen Leser und über die Fülle der sozialdemokratischen Presseorgane vergegenwärtigt: "Am unbedingtesten lassen sich von ihrer Partei beherrschen die Leser der ultramontanen und der sozialdemokratischen Blätter" (Hülle, Art. Presse, christliche und unchristliche, Evangelisches Volkslexikon zur Orientierung in den sozialen Fragen der Gegenwart, 1900, S.602). "Die sozialdemokratische Presse wird durch 39 täglich, 16 wöchentlich dreimal, 7 wöchentlich zweimal, 6 wöchentlich einmal und 1 monatlich einmal erscheinende Zeitungen, außerdem durch das täglich erscheinende Zentralorgan 'Vorwärts', die wissenschaftliche Wochenzeitschrift 'Die neue Zeit', 2 alle 14 Tage erscheinende Witzblätter... sowie zwei Wochenunterhaltungsschriften vertreten. Daneben werden noch 55 im sozialdemokratischen Geist gehaltene Gewerkschaftsblätter herausgegeben"(ebd.).

die Formen der Vereine und Verbände willkommen sein" [1]. Naumann sieht in den Vereinen und Organisationen Instrumente, die zur möglichst umfassenden Durchsetzung der christlich-sozialen Konzeption zweckmäßig und notwendig sind. Er fordert, daß die in den vorhandenen organisatorischen Formen gegebenen Mittel und Möglichkeiten voll in den Dienst des Reich-Gottes-Ethos gestellt werden. Mit der Benutzung dieser Instrumente weiß er sich in J.H.Wicherns Bahnen: Er verweist darauf, daß Wichern bereits im Jahre 1848 die Ausnutzung der Möglichkeiten, die das damals gerade erst vom Staat gewährte freie Vereinsrecht bot, empfohlen habe[2].

Organisatorische Formen in den Dienst der christlich-sozialen Sittlichkeit stellen, bedeutet, entweder Vereine und Organisationen aus christlicher Initiative zu gründen bzw. bestehende christliche Gründungen zu bewahren und zu fördern, oder die sonstigen vorhandenen Vereine und Organisationen so zu beeinflussen, daß sie christlich legitime Zwecke verfolgen. Naumann hat beide Möglichkeiten bejaht und wahrgenommen.

a) Organisation aus christlicher Initiative

Die christliche Liebe, die sich zum Bau des Reiches Gottes organisatorischer Mittel bedient, schafft und fördert zu diesem Zweck zwei verschiedene Typen von Vereinen und Organisationen[3]. Der erste Typ ist bestimmt zur Ausrichtung einer christlichen Fürsorge, der andere soll zur Wahrnehmung der Selbstverantwor-

1) I,418
2) I,440
3) Nicht näher eingegangen wird auf Zusammenschlüsse, die Naumann einmal als christliche Vereine "ohne direkten sozialen Einfluß" zusammenfaßt (I,425). Naumann meint hiermit Vereine für christliche Gemeinschaft (Jünglings-, Mähnner-, Jungfrauenvereine), für christliche Kunst (Gesangvereine usw.), für Verbreitung des Glaubens (Mission, Stadtmission) Ohne die Bedeutung dieser "zeitlosen Vereine" (vgl. I,445f.) zu bestreiten, liegt für ihn doch das Gewicht auf den Vereinen des praktisch-sozialen Christentums, von denen er sich stärkere Wirkung in Richtung auf eine Christianisierung verspricht.

tung im christlichen Geist dienen.

(1.Wohltätigkeitsvereine.) Unter den ersten Typ fällt der Hauptteil der Arbeit der Inneren Mission, in der Naumann seit seiner Tätigkeit als Oberhelfer im Rauhen Haus verwurzelt ist. Kennzeichnend für diesen Typ ist die Haltung der patriarchalischen Fürsorge. "Überall sind es die Wohlgesinnten und Gläubigen unter den bevorzugten Ständen, die sich huldvoll und gütig niederneigen zu der Not der ärmeren Volksschicht... ein Komitee von angesehenen Leuten tut sich zusammen, um in aller Liebe von oben nach unten zu wirken" [1]. Die bleibende Notwendigkeit der fürsorgenden Liebe sieht Naumann in dem Vorhandensein eines fünften Standes begründet. Dieser Stand umfaßt "Leute, die bevormundet werden müssen, die gepflegt werden, bis die Mündigkeit eintritt, denen man ein Almosen gibt." Es handelt sich um die "Klasse von Menschen, die sich nicht mehr organisieren kann..., die in den Kampf ums Dasein hineingeworfen wird und die am Rande des Abgrunds angelangt ist" [2]. Die um der Liebe zum fünften Stand willen erforderlichen organisatorischen Formen faßt Naumann als "Wohltätigkeitsvereine" zusammen. Sie umschließen "das ganze Gebiet der Barmherzigkeitsübung der Inneren Mission, wie sie bis jetzt ausgeübt und bekannt ist" [3]: Vereine für Rettungshäuser, Herbergen, Arbeiterkolonien, Krankenpflege, Kinderpflege usw.[4]. Sie haben sich schon bewährt und bestätigen daher die Richtigkeit des Weges, den man mit der Benutzung organisatorischer Formen beschritten hat. Die Innere Mission als der Versuch, "mit partiellen Organisationen zu helfen... beweist, daß die christliche Liebe die denkbar umfassendsten Formen suchen muß, wenn ihre Kraft etwas Bleibendes erreichen will." Der Schritt über ältere Formen des christlichen Liebeserweises hinaus ist durch die Innere Mission getan und darf nicht rück-

1) I,305
2) I,447
3) I,446
4) Vgl. ebd.

gängig gemacht werden. "Die Geschichte des mittelalterlichen Almosenwesens lehrt für alle Zeiten, daß das Almosen nur eine dürftige, mangelhafte Form christlicher Volksliebe ist, und daß wir unsere Blicke auf Organisation richten müssen" [1].

Die zuletzt zitierten Aussagen führen zu dem anderen von Naumann geforderten Vereins- und Organisationstyp; denn die christliche Liebe hat nach seiner Meinung in den Wohltätigkeitsvereinen der Inneren Mission noch nicht ihre "umfassendsten Formen" gefunden und somit die in der Organisation liegenden Möglichkeiten noch nicht ausgeschöpft.

(2. Vereine der Hilfsbedürftigen.) Die christliche Liebe schafft und fördert auch Vereine und Organisationen, in denen und mit Hilfe derer die Hilfsbedürftigen eine eigene christliche Verantwortung wahrnehmen können. "Es muß eine Art von 'Assoziationen' entstehen, in der die hilfsbedürftige Klasse selber das Wort führt" [2]. Die Hilfsbedürftigen sollen in ihrem Zusammenschluß ein organisatorisches Hilfsmittel in die Hand bekommen, mit dem sie ebenso am Bau des Reiches Gottes beteiligt sein können, wie die Wohlhabenden und die Wohlgesinnten, die für den fünften Stand, wie wir sahen, eine durch Wohltätigkeitsorganisationen verstärkte Hilfe schufen. In diesem Sinne konkretisiert Naumann einmal die neutestamentliche Aussage von Mt.6,33 (Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes...): Dem "gottseligen Weber, der bei seinem Webstuhl trotz aller Gebete langsam in den Tod hineingehungert ist", hätte man sagen müssen: "Schließe dich in der Kraft deines Glaubens mit allen deinen Brüdern zusammen, entzündet euch gegenseitig in dem Eifer der Liebe und der Gerechtigkeit, Wahrheit, Barmherzigkeit im ganzen Volk, dann streitet wider Hoffahrt und Sünde, Ausbeutung und Geiz. Das erst wird rechtes Trachten nach dem Reich Gottes sein" [3].
Der Zusammenschluß einzelner Berufsgruppen oder

1) I,328
2) I,306
3) I,383

Schichten der Hilfsbedürftigen ist im Rahmen der christlich-sozialen Konzeption legitim, auch wenn die so Zusammengeschlossenen in ihre Bemühungen den Wunsch nach wirtschaftlicher und sozialer Besserstellung der eigenen Schicht einschließen[1], denn "die möglichste Befreiung von Armut und sozialer Verachtung" ist "innerweltliches Ideal" des Christentums[2] und wird von der christlichen Liebe jedermann zur Aufgabe gemacht.

Naumann beruft sich mit seiner Forderung nach christlichen Organisationen unter der Leitung der Hilfsbedürftigen selbst auf Wichern, der in seiner Denkschrift von 1849 geschrieben hatte:"Ein neuer Schritt, der noch gethan werden und verfolgt werden muß, ist: c h r i s t l i c h e A s s o c i a t i o n e n d e r H i l f s b e d ü r f t i g e n s e l b s t für deren soziale (Familie, Besitz und Arbeit betreffende) Zwecke zu veranlassen" [3]. Naumanns betonter Rückgriff auf gerade diese Äußerungen Wicherns enthält zugleich eine Kritik an der einseitig patriarchalischen Ausrichtung der Inneren Mission. Schon 1888 bemängelte er, daß auf dem Kongreß für Innere Mission in Kassel kein Arbeiter zu Wort gekommen sei, obwohl über ihn unmittelbar betreffende Fragen verhandelt wurde[4]. Er fürchtet eine "falsche Verengung des Wichernschen Begriffes" der Inneren Mission[5]. Der Patriarchalismus "entspricht nicht jenem großen Ideal vom allgemeinen Priestertum, das Wichern in sich trug[6].

In der Tat war die Innere Mission, wie sie Naumann vor Augen hatte, ihrer Haltung und Arbeitsweise nach konservativ-patriarchalisch. Der Gedanke, Vereine zu gründen, in denen die Hilfsbedürftigen zu eigenverantwort-

1) Daher kann Naumann äußern: "Wollte man die Mitglieder der evangelischen Arbeitervereine vom Kampf für ihren Stand ablenken, so würde das in unseren Augen eine Gewissenlosigkeit sein" (I,368f.).
2) I,337
3) Die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation, 3. Aufl.,1889,S.138. Bei Naumann S. I,449 und I,393.
4) Vgl. I,83
5) I,304
6) I,306

licher sozialpolitischer Wirksamkeit gebracht werden sollten, war ihr fremd. Er war im Grunde auch Wichern fremd gewesen, auf den die Verbindung der Inneren Mission mit dem Konservativismus zurückgeht. Naumann hat offensichtlich Wicherns Ruf nach "christlichen Assoziationen der Hilfsbedürftigen selbst" und der darin liegenden Absage an den Patriarchalismus eine Bedeutung zugemessen, die auf Grund von Wicherns eigener Wirksamkeit nach 1849 diesem Ruf nicht zugesprochen werden kann[1]. So schreitet Naumann mit jenem zweiten Typ christlicher Organisation über die Tradition der Inneren Mission hinaus und ist sich dessen auch bewußt, wenn er Formulierungen wie "die bloße Innere Mission" [2] oder "die ältere, nicht sozialpolitische Innere Mission" [3] benutzt. In seiner durch den Begriff "christlich-sozial" von "Innerer Mission" abgehobenen Konzeption liegt der Akzent , was die organisatorischen Mittel betrifft, auf der "christlichen Assoziation der Hilfsbedürftigen", wobei Arbeitsgebiete und -methoden der "bloßen" Inneren Mission nach wie vor in sie eingeschlossen sind. Naumann betont, daß "christlich-sozial" lediglich eine besondere, in der Gegenwart erforderliche[4] Arbeitsmethode einschließe, während der Ausgangspunkt der Arbeit der gleiche bleibe: die "Auffassung des evangelischen Christentums als praktische Hilfe und Bruderliebe: das Wesen bleibt, bloß die Form der Liebe wird eine etwas verschiedene, in dem einen Falle gleicht sie mehr einem Patronat,... in dem anderen Falle wird sie

1) Vgl. M.Gerhardt, Ein Jahrhundert Innere Mission, T.1, S.118f.
Die Forderung nach christlichen Assoziationen ist von Wichern angesichts einer von ihm befürchteten christentumsfeindlichen Organisation der Arbeiterschaft erhoben worden (vgl. ebd. S.121). V.A.Huber hat damals Wichern auf die Bahn einer gesellschaftlichen Diakonie zu drängen versucht (Vgl. I.Paulsen, Viktor Aimé Huber als Sozialpolitiker, 2.Aufl., 1956, S.160ff.). Doch behielt Wichern seine konservative Position in Gestalt einer durch die Romantik beeinflußten Gesellschaftslehre bei.
2) I,491
3) I,309
4) "Das Christlich-Soziale ist die Mission, wie sie heute nötig ist" (I,310).

genossenschaftliche Liebe" [1].

Das Bestreben, dem universalen Anspruch des Christentums angesichts der säkularistischen Herausforderung eine möglichst umfassende Geltung zu verschaffen, hat Naumann über die in der Inneren Mission üblichen Arbeitsmethoden hinausgedrängt: Er gründet oder fördert Vereine der "Hilfsbedürftigen", evangelische Arbeitervereine, christlich-soziale Vereine, evangelische Knappschaftsvereine [2]. Er hält solche Vereine und Organisationen hauptsächlich aus den folgenden drei Erwägungen für erforderlich: Einmal glaubt er, daß gegen die Organisationskraft und die bereits entstandenen Organisationen der Sozialdemokratie[3] nur mit Organisationen anzukommen sei. Soll die erfolgreiche sozialdemokratische Organisationstätigkeit zum Stillstand gebracht oder abgelöst werden, so sind christliche Organisationen zu gründen. Erfreulicherweise lerne man allmählich "auch im christlichen Lager die Arbeit des Organisierens" [4]. Damit verwirkliche man die Einsicht Wicherns, die dieser bereits 1849 in folgender Weise formulierte: Mit der Gründung christlicher Assoziationen der Hilfsbedürftigen selbst tritt die Innere Mission "mit gleichen Waffen und gleicher Rüstung wie ihre Gegner auf den Kampf- und Tummelplatz der Bewegungen, welche jetzt die Welt erschüttern" [5].
Ferner will Naumann durch die Förderung jenes zweiten Typs von Organisation der Mündigkeit der "Hilfsbedürf-

1) I,447. Den gleichartigen Ausgangspunkt hebt Naumann mehrfach eindrücklich gegenüber den bisher in der Inneren Mission tätigen Kreisen hervor: "Wir beide müssen uns mit Lust und Kraft bei unseren Arbeiten immer wieder auf Wichern berufen: Wichern hier, Wichern da. Sie sind Wichernschen Geistes, wir auch;...Sie haben Interesse daran, daß in unserem deutschen evangelischen Volke der christliche Geist kräftig leben soll, wir auch" (I,454).
2) Vgl. I,446
3) Vgl. I,360
4) Vgl. I,366
5) J.H.Wichern, Die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche,3.Aufl.,1889,S.138; bei Naumann s. I,305;393. An diesen Stellen ist besonders deutlich greifbar, daß auch die christliche Benutzung organisatorischer Formen den Charakter einer Antwort trägt: Nachdem die organisatorischen Möglichkeiten in den Dienst säkularer, d.h.materialistischer,

tigen" oder des größeren Teiles der Hilfsbedürftigen Rechnung tragen. Es handle sich um "Leute, die selbständig sind, die sagen, wir wollen als Männer auch etwas in unsere Angelegenheiten hineinzureden haben, die nur ihre selbständige Organisation fordern, und die nur den geistig noch Unselbständigen das geistige und christliche Gedankenmaterial liefert, um selbständig zu werden" [1]. Neben den Hilfsbedürftigen der 5. Klasse, die sich selbst nicht helfen können und für die daher Wohltätigkeitsvereine zu gründen sind, gibt es die zu selbstverantwortlichem Einsatz fähigen Hilfsbedürftigen der 4. Klasse[2]. Ihnen kommen solche Vereinsgründungen entgegen, die ihrem christlichen Verantwortungswillen Raum lassen. Solche Vereine zur Wahrnehmung der Selbstverantwortung werden eine größere Wirkung erzielen: Sobald "der Handwerker und Arbeiter ... das Glaubens- und Liebeswerk selbst in seine Hand" nimmt, kann es "für seinesgleichen wirksam sein" [3].

unsozialer oder utopischer Zielsetzungen gestellt worden sind, will Naumann sie einzig und allein für das christlich-soziale Ethos beanspruchen und mit ihrer Hilfe wirksamer der Säkularisierung entgegentreten.

1) I,447

2) Vgl. Th.Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949, S.62: "Er dehnte die 'Hilfsbedürftigen' Wicherns wenn nicht zu dem Wort Proletariat, so doch zu dem Ersatzbegriff der 'Bedrängten', und er hatte dabei den Standort gewechselt, der ganz naturgemäß für die Träger der I.M. gegeben war: die patriarchalische Hinneigung."
Vgl. auch M.Wenck, Friedrich Naumann, 1920, S.36: Naumann "wendet sich ... stimmungsgemäß vom konservativen Sozialismus ab, weil er p r o l e t a r i s c h fühlt."

3) Naumann knüpft anscheinend an V.A.Hubers Bemühungen an, die Arbeiterschaft auf dem Wege über genossenschaftliche Zusammenschlüsse zur Selbsthilfe und zur politischen Mündigkeit zu bringen. (Vgl. bes. Hubers Schrift "Die genossenschaftliche Selbsthilfe der arbeitenden Klassen", 1865). Nach Huber darf nur die Behebung der "Nothstände hülfloser Armuth...Sache...der fremden Hilfe" sein(ebd.S.2). - Vgl. hierzu auch I.Paulsen, Viktor Aimé Huber als Sozialpolitiker,2.Aufl.,1956,bes.S.141ff.
Mehrfach hat Naumann Huber ausdrücklich erwähnt (I,393;755). In einem späteren Gedenkaufsatz zum 100.Geburtstag Wicherns heißt es: Huber sei"einige Schritte weiter gegangen als Wichern unter allen Vertretern des evangelischen Christentums" (I,709).

Schließlich ist es für die Gegenwart Naumanns Tatsache, daß die unmittelbarste und kräftigste Wirkung auf die Gestaltung der Gesellschaft nur durch eine bestimmte politische Organisation, nämlich durch die Partei, ausgeübt werden kann. Die christliche Liebe ergreift, wenn sie die Möglichkeiten der Zusammenschlüsse selbstverantwortlicher Personen oder Gruppen benutzt, zugleich die Organisationsform der Partei und macht sie zu ihrem Instrument, mit dem sie dann auf Grund der parlamentarischen Verfassung direkt auf die Gesetzgebung einwirken kann. Naumann glaubt, auch hierbei im Sinne Wicherns zu handeln. Wichern denke zwar noch nicht über parlamentarische Formen nach, er rechne "noch nicht mit der mit dem allgemeinen Wahlrecht verbundenen Macht". Aber "würde er die parlamentarischen Verhältnisse vor sich sehen", so würde er, wie er die Christen 1848 "in die ihnen ungewohnte Form" der Vereine hineinbrachte, "auch heute sich in die neue Form des Vereinswesens hineingeworfen haben, und in dieser Form des parlamentarischen Betriebes, der heute in unserem Volke herrscht,... an den christlichen Arbeiten sich beteiligt haben..." [1)]

Um der bestmöglichen Durchsetzung und Bewährung des christlich-sozialen Liebesethos willen will also Naumann neben Wohltätigkeitsvereinen einen weiteren organisatorischen Typ benutzen: Er will solche Vereine und Organisationen fördern oder schaffen, mit denen die "Hilfsbedürftigen" selbst und darüber hinaus alle, die sich an der Arbeit im Gottesreich beteiligen

1) I,440. Als Naumann diese Sätze äußerte, faßte er bereits die Gründung einer besonderen christlich-sozialen Partei ins Auge (Vgl. I,416ff.).
Das eigentliche Vorbild für Naumanns parteipolitische Aktivität dürfte die Gründung einer christlich-sozialen Arbeiterpartei durch Adolf Stöcker gewesen sein: "Stöcker war der erste, der die Wichernsche Idee " - gemeint ist die christliche Assoziation der Hilfsbedürftigen selbst - "neu in Angriff nahm. Er hat vielleicht ein Jahrzehnt ziemlich allein ausgehalten, bis um die Wende des Jahres 1890 die zweite Periode Wicherns sich an den verschiedensten Stellen des evangelischen Christentums von selber meldete" (I,393).

wollen, die aktuellen Aufgaben in christlich-sozialem Sinne anfassen und wirksam lösen können. Unter ständiger Berufung auf Wichern und unter Abgrenzung von der Inneren Mission, sofern sie sich auf die Gründung und Förderung von Wohltätigkeitsvereinen beschränken will, führt er als Argumente für die gegenwärtige Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit solcher Organisationsformen an, daß sie den unchristlichen, besonders den sozialdemokratischen Organisationen als angemessene christliche Gegenform gegenüberstehen, daß sie ferner der Mündigkeit der 4.Klasse der Hilfsbedürftigen Rechnung tragen, daß sie schließlich, in der Form einer christlichen Partei die im Parlamentarismus gegebenen Möglichkeiten christlicher Einflußnahme auf die Gesetzgebung ausschöpfen können.

b) Nichtchristliche Vereinigungen

Naumann erkennt, daß nicht alle künftigen Vereinsgründungen aus christlicher Initiative oder im Anschluß an die kirchliche Organisation erfolgen können, daß ferner die große Zahl der bestehenden Zusammenschlüsse nicht von christlichen Neugründungen verdrängt werden kann. Die "Aufgabe des Christentums gegenüber den Organisationsformen der menschlichen Gesellschaft" bestehe nicht darin, "daß es von vornherein bestimmte Organisationsformen als unnötig beklagt"[1]. Diese Einsichten beinhalten jedoch nicht ein Abrücken von dem universalen Anspruch des christlich-sozialen Liebesethos. Vielmehr soll das Christentum auf Grund seines universalen Anspruchs versuchen, "alle von der Natur gegebenen in der geschichtlichen Entwicklung wandelnden Organisationen zu erfüllen mit seiner ewigen Wahrheit...wir (halten) es für unsere Aufgabe, daß von dem belebenden Geiste Jesu Christi...erfüllt werden auch die Vereinsformen dieser Zeit"[2].Diese Aufgabe des Christentums hat Naumann für

1) I,433; vgl. auch I,429: Naumann kann "nicht glauben, daß das Organisationsbedürfnis der Bevölkerung sich festnageln läßt an die Kirchentüren; eine christliche Volksorganisation im Sinne des Mittelalters ist nicht mehr möglich. Um die Kirchentüren lassen sich nur besonders Fromme kristallisieren und an sich ist das Kristallisationsbedürfnis der Bevölkerung viel zu groß, als daß es von der Kirche allein bewältigt werden könnte."

2) I,433f

die verschiedenen Kategorien von Vereinen präzisiert.

K u n s t und W i s s e n s c h a f t werden, so stellt er fest, gegenwärtig "von Vereinen gepflegt und verbreitet,... es (ist) an uns, dafür zu sorgen, daß ein solcher Verein nicht unchristlich wird, und wenn er es schon ist, bleibt." Wissenschaft und Kunst können nicht gedeihen, "wenn sie nicht immer wieder genährt werden aus dem Glauben heraus." Die großen musikalischen Werke christlicher Vergangenheit müßten "erhalten und gepflegt werden" [1].

In allen Vereinen für W o h l t ä t i g k e i t ist die christliche Erkenntnis zur Geltung zu bringen, daß "die Wohltätigkeit am leiblichen Menschen noch kein Wohltun (begründet), wenn sie nicht auch eine Wohltätigkeit an der Seele ist", die "nicht geübt werden (kann), ohne Anschluß an die Seele der Menschheit, an Jesus Christus, den Herrn." Wohltätigkeit müsse immer einen "starken christlichen Beisatz" haben, wenn sie gesund bleiben soll[2].

Für besonders dringend hält Naumann eine christliche Einflußnahme auf die "Vereine für ö f f e n t l i c h e Angelegenheiten" [3]. Wenn "schon in kleineren Dingen", so argumentiert Naumann, also bei irgendeinem Wohltätigkeitswerk oder irgendeiner Arbeit eines einzelnen auf einem beliebigen Gebiet, wenn es schon hierbei nicht möglich ist, "etwas Wesentliches zu erreichen ohne den Geist Jesu Christi, wie sollten wir dann glauben, die öffentlichen Dinge können getrost ohne diesen Geist betrieben werden?" [4]
Unter die öffentlichen Dinge rechnet Naumann "alle Angelegenheiten auf provinzialem und kommunalem Gebiete" [5]. Die öffentliche Arbeit laufe heute von selbst auf Gebiete hinaus, die bereits Wichern vom Standpunkt der Inneren Mission behandelt wissen wollte: "Die Handwerkerfrage , die Sonntagsfrage, die Tagelohnfrage, die Prostitutionsfrage, in den Städten

1) I,436
2) I,436f.
3) I,437 (Von uns gesperrt.)
4) I,437
5) I,438

die Proletariatsfrage"[1]. Die öffentlichen Dinge werden durch diese Vereine für öffentliche Angelegenheiten, also durch politische Vereine betrieben, die als "neue Gebilde" in der gegenwärtigen "Umwälzung" entstanden sind[2]. Diese "neuen Formen" müssen "mit echt christlichem Geist durchdrungen werden" [3]. Naumann muß feststellen, daß viele Christen die Notwendigkeit einer christlichen Mitarbeit noch nicht sehen. "Wir leben noch in veralteten Traditionen, in der veralteten Anschauung vom Untertänigsein, in dem Gedanken daß es am besten ist, die Dinge so gehen zu lassen,wie sie früher gegangen sind" [4]. Demgegenüber ruft Naumann zu verantwortlicher christlicher Mitarbeit in den die öffentlichen Dinge beeinflussenden politischen Vereinen auf und muß daher die Christen zugleich aus der Untertanenhaltung herausrufen.

Schließlich gilt die christliche Verantwortung und Arbeit auch den Berufs- und Wirtschaftsvereinigungen, worunter Naumann Fachvereine und Gewerkschaften zählt. Sie werden nach seiner Meinung noch einmal große Bedeutung erlangen, da sie "ein Stück vom Aufbau unseres Wirtschaftslebens in der Zukunft sind". Für die "dauerhafteste und zukunftverheißendste Vereinsform, die es in Deutschland gibt", muß "ein christlicher Zusatz und Beisatz"gesichert werden[5].

Auch Vereine, die nicht aus christlicher Initiative und zur Förderung christlicher Zielsetzungen geschaffen wurden, werden also unter den christlich-sozialen Anspruch gestellt[6].

1) I,439f. Naumann greift hier auf Wicherns in der "Oktoberversammlung" von 1871 gehaltenes Referat "Die Mitarbeit der Kirche an den sozialen Aufgaben der Gegenwart" zurück (abgedr. in: J.H.Wichern, Ausgewählte Schriften, Bd 1, 1956, S.253ff.).
2) I,438
3) I,439
4) I,438
5) I,440f.
6) Ausnahmen: "Bloße Vergnügungsvereine und einseitige Sportvereine haben keinen oder sehr geringen Wert für die Gesamtheit des Volkes und gehören daher nicht zu den Aufgaben christlicher Volksarbeit" (I,424).

Naumann muß sich deshalb die Frage vorlegen, ob "man gesonderte christliche Vereine machen oder... als christlicher Mensch in die vorhandenen andersgearteten Vereine hineingehen (soll)" [1]. Diese Frage will Naumann nicht generell beantworten. Die jeweilige Entscheidung muß von den jeweiligen "örtlichen und zeitlichen Verhältnissen" abhängig gemacht werden[2], ob also "ein Boden für die christliche Vereinsbildung vorhanden ist" [3] oder ob z.B. bestimmte humanitäre Anstalten bereits "in einem Geiste" getrieben werden, "mit dem der Christ einverstanden sein kann"[4].

Das Problem der rechten Entscheidung wird für Naumann besonders bei der Frage akut, ob eine besondere "christliche Vertretung in den öffentlichen Angelegenheiten" zu erstreben sei. Naumann glaubt auf eine besondere christliche politische Organisation verzichten zu können, wenn "die jetzt vorhandenen politischen Richtungen und Parteien solche Wege verfolgen, daß wir uns mit unserem christlichen Gewissen, mit unseren Zielen, mit unserem Glauben ihnen anschließen können. Es hat natürlich jeder Mensch seinen eigenen Gedankengang, und wir sind zufrieden, wenn wir im großen und ganzen mit ihm gehen können, soweit es die öffentlichen Angelegenheiten betrifft" [5]. Nach diesem Grundsatz ist Naumann selbst verfahren, als er das Für und Wider einer christlich-sozialen Parteigründung abzuwägen hatte[6]: "entweder nimmt eine vorhandene Partei (vielleicht auch mehrere) den christlich-sozialen Geist in sich auf, oder eine eigene Partei muß sich entwickeln." Die nähere Betrachtung der liberalen Parteien, der Konservativen und der Sozialdemokratie nimmt ihm weitgehend "die Hoffnung, daß unser religiös-sozialer Geist in eine der vorhandenen Gruppen eindringen wird... Wir müssen uns auf eigene Füße

1) I,441
2) I,442;(vgl. ferner I,258)
3) Ebd.
4) I,443
5) I,443
6) Vgl. den Abschnitt "Partei oder nicht?" (I,415 -420)

stellen" [1]. Die Entscheidung zwischen besonderen christlichen Vereinsgründungen oder christlicher Beeinflussung der ohne christliches Zutun bestehenden Vereinigungen ist im Verhältnis zum universal geltenden christlichen Ethos allerdings ein sekundäres Problem. "Das ist ganz sicher", schreibt Naumann, "daß die letzten Ziele für uns nicht die Organisationen an sich sind, daß wir uns als Christen... nicht in eine bestimmte Vereinsform so verlieben, daß uns diese wichtiger wird, als der ewige christliche Inhalt" [2]. In der Offenheit für jedes organisatorische Hilfsmittel geht es Naumann darum, der christlich-sozialen Sittlichkeit die größtmögliche Wirkung zu sichern, um "ein Gottesreich auf Erden zu schaffen" [3].

3. Staats- und Wirtschaftsordnung

Naumann hat sich intensiv darum bemüht, den universalen christlich-sozialen Anspruch im Bereich von Staats- und Wirtschaftsordnung[4] zu bewähren und zu konkretisieren. Er war sich darüber im klaren, daß es in hohem Grade von der staatlichen und wirtschaftlichen Ordnung abhängt, ob die Verwirklichung des

1) Die 1878 gegründete "christlich-soziale Arbeiterpartei" Stöckers mußte Naumann zu den Konservativen zählen. Die Umwandlung jener Partei in eine konservativ gestimmte Vertretung des Mittelstandes ist wesentlich darin begründet, daß Stöcker "aus der ganzen Tradition des konservativen Christentums (kam)" (I,470), und veranlaßt Naumann, die Gründung einer neuen christlich-sozialen Partei in die Wege zu leiten.
Zum Verhältnis Naumanns zu Stöcker vgl. J.Schneider, Friedrich Naumanns soziale Gedankenwelt, (1929), S.53ff.

2) I,444. Aus sozialwissenschaftlicher Sicht erscheint "Naumanns Stellung zur Organisationsfrage" für diese Zeit als "noch nicht geklärt" (J.Schneider, Friedrich Naumanns soziale Gedankenwelt, (1929), S.57, im Anschluß an das Urteil Max Webers).

3) I,443

4) Wir nehmen hier das freie Vereinsrecht und die parlamentarischen Formen, die zur Staatsordnung zu rechnen wären, aus, da dieser Komplex schon gesondert behandelt wurde.

christlich-sozialen Ethos, das "möglichste Befreiung von Armut und sozialer Verachtung" [1] und "Besserung irdischer Verhältnisse" [2] einschließt, gelingen kann. Darum mußten Gesetze und Institutionen in Wirtschaft und Staat Instrumente im Dienst der sozialen Liebe werden.

a) Wirtschaftsordnung

In der klaren Einsicht, daß die faktischen wirtschaftlichen Verhältnisse dem aus christlichem Geist zu Erstrebenden entgegengesetzt sind, erhebt Naumann die Forderung, die Wirtschaftsordnung in den Dienst der christlich-sozialen Sittlichkeit zu stellen.

Die wirtschaftliche Situation ist vor allem dadurch gekennzeichnet, daß breiteste Schichten des Volkes in tiefer Armut und Not leben. Die materielle Not drückt zugleich "das Niveau der Personenhöhe" [3]. "Geld gibt Bildung,... Ansehen, ...Freizeit,... Selbstbewußtsein,... erhöhte Gesundheit,... vergrößerte Aussicht auf langes Leben" [4]. Dieses alles müssen die 73,51 v.H. der Bevölkerung weitgehend entbehren, die ein Jahreseinkommen von weniger als 800 Mark haben[5].

Die faktischen notvollen Zustände werden auf die bestehende Wirtschaftsordnung zurückgeführt: "Die heutige Wirtschaftsordnung... ist die Ordnung der Aufsaugung des Eigentums in wenige Hände" [6]. Sie ist geprägt durch den ökonomischen Liberalismus, den Naumann, obwohl er ihm ein gewisses historisches Recht einzuräumen bereit ist[7], vom Standpunkt der christlich-sozialen Sittlichkeit ablehnen muß; denn unter dem Zwang seines Systems wird die Herrschaft der Liebe weitgehend verhindert und damit die Beseitigung von Not und sozialer Verachtung unmöglich gemacht. Die "bösen Geister der Rücksichtslosigkeit und Selbstsucht" nutzen die staatlich geschützte Freiheit des

1) I,337
2) I,325
3) I,146
4) Ebd.
5) Vgl. Naumanns Tabelle I,154
6) I,339
7) Vgl. I,167

Wettbewerbes "in solcher Weise aus, daß die Gewissenhaftigkeit ins Hintertreffen kommt. Damit entsteht ein Kampf ums Dasein, in welchem das Böse den Lohn leichter erringt als das Gute. Der hartherzige Fabrikherr kann billiger liefern als der menschenfreundliche... So kommen die besseren Elemente unter eine indirekte Herrschaft der schlechteren. Um wirtschaftlich überhaupt bestehen zu können, müssen sie hart und rücksichtslos werden" [1]. Das System des ökonomischen Liberalismus macht es also selbst den Gutwilligen unmöglich, die wirtschaftliche und menschliche Lage der unteren Schichten des Volkes zu bessern. Auch die Angehörigen dieser Schichten selbst können nichts für sich tun , denn die ihnen gewährte Freiheit ist ausgehöhlt: Der Strumpfwirker z.B. tritt "nicht wie ein freier Mann an den Tisch seines Arbeitgebers..., sondern wie ein Bittsteller, der froh ist, wenn er für Bedingungen, welche jener ganz allein feststellt, Arbeit erhält, denn er kann ja nicht bis über 8 Tage warten, er braucht jetzt schon Brot für sich und die Seinen" [2]. So nimmt das liberalistische Wirtschaftssystem Arbeitgebern und Arbeitnehmern die Freiheit, für die Beseitigung der notvollen und ungerechten Zustände zu wirken[3]. Obwohl der ökonomische Liberalismus unter der Losung "Laissez passer, laissez aller" [4] optimistisch auf einen harmonischen Interessenausgleich gehofft hat, fördert er faktisch soziale Not und Ungerechtigkeit.

1) I,168
2) I,169
3) Indem Naumann - anders als Wichern - Armut und auch sittliche Schäden nicht einfach dem Individuum, sondern hauptsächlich den verdorbenen wirtschaftlichen Strukturen anlastet, bewegt er sich auf der Bahn V.A.Hubers und R.Todts, sofern diese die starke soziale Bedingtheit des Menschen erkannten. Huber hat bereits auf die weitgehende Nutzlosigkeit politischer Rechte hingewiesen, wenn die wirtschaftliche Abhängigkeit bestehen bleibt. (Vgl. G. Brakelmann, Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts, 2.Aufl., 1964, S.146)
   Eine stark ausgebildete Kritik am liberalen Wirtschaftssystem findet sich bei Todt und anderen Staatssozialisten (Vgl. G.Brakelmann, Kirche und Sozialismus im 19.Jahrhundert,1966,S.118f.;124ff.).
4) I,332

Die verbreitete wirtschaftliche und soziale Not, die im liberalistischen Wirtschaftssystem begründet ist, kann nach Ansicht Naumanns nicht auf dem von der Sozialdemokratie eingeschlagenen Weg behoben werden. Zwar kann Naumann den Sozialdemokraten zustimmen, soweit sie die wirtschaftlich-sozialen Mißstände aufdecken und ihre Beseitigung wünschen[1]. Nach seiner Meinung trägt aber die Sozialdemokratie faktisch nicht zu einer Besserung der wirtschaftlichen und damit auch gesellschaftlichen Lage der unteren Schichten bei. Sie blickt auf eine vollkommen gerechte und humane Gesellschaftsordnung, in der die wirtschaftlichen Bedürfnisse voll befriedigt werden. Sie erwartet die vorherige totale Vernichtung der alten Ordnung. "Die Sozialdemokraten sind innerweltliche Chiliasten. Für sie kommt ein jüngster Tag und dann das irdische Paradies" [2]. Diese utopische Hoffnung lähmt ihren Einsatz zugunsten von wirtschaftlichen Neuerungen und Verbesserungen. "Wer an eine große Generalhilfe glaubt, der wird geneigt sein, bis zum Eintreten des großen Umschwungs die Dinge gehen zu lassen, wie sie gehen, und sich nur eine gläubige Gemeinde zu sammeln, die bereit ist, ins Paradies einzugehen... die Zukunft kommt von selbst: der Kapitalismus wirtschaftet von selbst ab" [3]. Das "abstrakte System der Sozialdemokratie" [4] erweist sich faktisch als ein "Sozialismus des Gehenlassens": "Noch kaum je ist ein Gesetzentwurf, der sich in irgendeiner Weise gegen das Kapital richtete, von der Sozialdemokratie eingebracht oder befürwortet worden" [5]. Die wirtschaftlichen Ideen der Sozialdemokratie sind der utopischen Zukunftsgesellschaft zugehörig, die in optimistischer und fatalisti-

1) Über die in der Sozialdemokratie wirksamen Motive äußert Naumann einmal: Das "ideale Moment" im Sozialismus, "das Moment der menschlichen Gemeinschaft und Bruderliebe ist ein Erbe Jesu Christi auch bei denen, die nichts von ihm wissen wollen" (I,463).
Eine positive theologische Beurteilung des Sozialismus taucht bei R.Todt auf.(Vgl. oben S.21, Anm.3; s. ferner G.Brakelmann, Kirche und Sozialismus im 19.Jahrhundert,1966,S.153f.) Sie ist zur Zeit Naumanns keineswegs Allgemeingut.

2) I,331
3) Ebd.
4) I,357
5) I.332

scher Haltung herbeigesehnt wird. Für die Beseitigung konkreter Mißstände an der vorfindlichen Gesellschaft dagegen hat die Sozialdemokratie überhaupt kein Wirtschaftsprogramm.
In dem untätigen Starren auf ein künftiges irdisches Paradies[1] erkennt Naumann einen optimistischen Materialismus. Es fehle hier das christliche "Bekenntnis zur Jenseitigkeit und damit die Möglichkeit, das Irdische zu relativieren, d.h. seine Unvollkommenheit zu erkennen[2]. Daher fehlt es auch an Interesse für begrenzte, der geschichtlichen Situation angemessene Schritte zur Verbesserung der Wirtschaftslage und der Wirtschaftsordnung. Es geschieht nichts Wirksames zur Verminderung der wirtschaftlich-sozialen Nöte und zur Veränderung der bestehenden Wirtschaftsordnung.

Armut und soziale Deklassierung, hervorgerufen durch eine Wirtschaftsordnung, die in erster Linie als Freibrief für die Ausbeutung gewertet wird und gegen die auch die in der Sozialdemokratie organisierte Arbeiterschaft nichts Wirksames unternehmen will, kennzeichnen die gesellschaftliche Situation. Sie bilden den Hintergrund für Naumanns energische Bemühungen, der christlich-sozialen Sittlichkeit im wirtschaftlichen Bereich Geltung zu verschaffen. Er sucht den universalen christlichen Anspruch im wirtschaftlichen Leben, besonders bei der Gestaltung der Wirtschaftsordnung zu bewähren und zu konkretisieren. Das Christentum soll möglichst einen so starken "Beisatz" für das wirtschaftliche Leben bieten, daß man von einer christlich bestimmten Wirtschaftsordnung reden kann[3]. Worin aber besteht der christliche Beitrag? Umfaßt

1) Vgl. I,18 : "Was der ökonomische Liberalismus durch Freiheiten erreichen wollte", das will die Sozialdemokratie "durch Organisierung erlangen, eine möglichst große Summe von Erdenglück."
2) Vgl. I,180
3) Vgl. I,335. Zum "Aufbau unseres Wirtschaftslebens in der Zukunft" erklärt Naumann:"Es wird für die Christen eine Aufgabe sein, dafür zu sorgen, daß dieser Aufbau sich vollzieht nach christlichen Grundsätzen" (I,441).

die christlich-soziale Norm, wie sie in der neutestamentlichen Tradition vorliegt, nur allgemeine Grundsätze oder auch bestimmte wirtschaftsorganisatorische Vorschriften? "Wir finden", antwortet Naumann, "im Neuen Testament keine 'Wirtschaftsordnung'" [1]. Bei Jesus dürfe "eine volkswirtschaftliche Theorie" nicht gesucht werden[2]. "Jesus war kein Nationalökonom" [3]; daher ist auch die Kirche "nicht mit dem kapitalistischen oder sozialistischen System verknüpft" [4]. Der evangelisch-soziale Kongreß "hütet sich" mit Recht, "eine bestimmte volkswirtschaftliche Schule zu seiner Richtung zu machen"[5]. "Das Christentum überdauert die Wirtschaftsordnungen, es durchtränkt sie mit seinem Geist, aber es geht nicht in ihnen auf"[6].

Die Wirtschaftsordnung ist ein Instrument, dessen sich das Christentum bedienen muß. Einsatz und Gestaltung dieses Instrumentes müssen darauf abzielen, die jeweils bestmögliche Verwirklichung der christlich-sozialen Sittlichkeit zu gewährleisten. Man kann also nicht "auf Jahrhunderte hinaus dem wirtschaftlichen Leben Ziele stecken" [7]. Die christliche Liebe muß eine zeitgemäße Gestalt annehmen, sonst bleibt sie unwirksam. "Die bloße Theologenarbeit ohne einen starken Beisatz volkswirtschaftlichen Studiums würde in den Wolken hängenbleiben", erklärt Naumann und verteidigt damit die Behandlung ökonomischer Themen auf den evangelisch-sozialen Kongressen[8]. Schon von der Urgemeinde könne man lernen, "wie der bloße Geist der Bruderliebe... die besonnene wirtschaftliche Erwägung nicht entbehren kann, falls er nicht zur Desorganisation werden soll" [9]. Die für heute nötigen "Einzelgesetze entstammen dem heutigen wirtschaftlichen Nachdenken" [10]. "Die Christenliebe muß... auch den Geist und das Studium sich dienstbar machen" [11]. Bei der Auffindung zeitgemäßer Methoden des Liebeshandelns müsse die nationalökonomische Wissenschaft helfen[12].

1) I,336
2) I,374
3) I,376
4) I,267
5) I,397
6) I,268
7) I,194
8) I,396f.
9) I,328
10) I,408
11) I,412
12) I,339

Ihre Analysen seien "von allergrößtem Wert" [1].

Im Bemühen, die Möglichkeiten wirtschaftlicher Organisation dem Mißbrauch durch den ökonomischen Liberalismus zu entreißen und sie in den Dienst der christlich-sozialen Zielsetzung zu stellen, sucht Naumann in ständigem Kontakt zur Nationalökonomie ein konkretes, auf die geschichtliche Situation zugeschnittenes christliches Wirtschaftsprogramm zu erarbeiten. Er sieht in dieser Arbeit zugleich einen notwendigen stellvertretenden Dienst für alle, die aus den verschiedensten Gründen eine Umsetzung des ewigen Liebesethos in konkrete wirtschaftliche Forderungen und Maßnahmen nicht leisten können. "Die besten Christen stehen vor dem Haufen vorhandener Not still, möchten gern etwas tun und wissen nicht wie" [2]. Wir gehen im Folgenden auf einige dieser durchaus zeitgebundenen und auch im Verlauf der Entwicklung Naumanns sich wandelnden Konkretionen ein[3].

Im "Arbeiterkatechismus" von 1889 fordert Naumann u.a. Kapitalbeschränkung; als Grundsatz soll dafür gelten: "Das Privateigentum soll nicht unterdrückt, aber am übermäßigen Wachstum gehindert werden", wozu Erbschaftssteuer, Börsensteuer und Luxussteuer dienen sollen[4]. An "Schutzrechten" verlangt er "Sonntagsruhe, Abschaffung der Kinderarbeit, Beschränkung der Frauenarbeit, Normalarbeitstag, gesundheitliche Vorschriften über Fabriken und Arbeiterwohnungen" und weiß sich hiermit im Wesentlichen einig mit dem Pro-

1) I,359; vgl. auch I,360: "... die Feststellung dessen, was wirklich in jedem einzelnen Organ des Volkskörpers an Stoff und Kraft vorhanden ist, das tut die akademische Volkswirtschaft."
2) I,411. Vgl. auch Naumanns Anregung, das Frankfurter Konsistorium möge "einen Hirtenbrief an die evangelisch-lutherischen Gemeinden Frankfurts über die Pflichten in Hinsicht des irdischen Gutes" verfassen (I,275).
3) Eine eingehendere Darstellung der wirtschafts- und sozialpolitischen Anschauungen Naumanns und ihrer Entwicklung findet sich bei J.Schneider, Friedrich Naumanns soziale Gedankenwelt, (1929), S.43-59.
4) Arbeiterkatechismus oder der wahre Sozialismus, Abschn. V (V,25ff.)

gramm der christlich-sozialen Partei Stöckers und weiter mit dem sozialdemokratischen Gothaer Programm[1].

Fünf Jahre später finden wir bei Naumann folgende "Formel für die antimammonistische Stimmung": "wir erkennen die Konzentration der Betriebe als notwendig an, verwerfen aber die Konzentration des Kapitals" [2]. Naumann ist sich dessen bewußt gewesen, daß er noch kein vollständiges christliches Wirtschaftsprogramm besaß, was ihm Anlaß zu immer weitergehenden nationalökonomischen Studien war. Da es ihm nicht auf eine originelle Wirtschaftstheorie, sondern auf zeitgebundene Konkretionen der christlichen Liebe im Bereich der Wirtschaft ankam, hat er dankbar die ihm hierfür brauchbar erscheinenden nationalökonomischen Einsichten rezipiert. "Als den nationalökonomischen Lehrer seiner Jugend hatte er Adolf Wagner betrachtet; dessen soziale Steuerlehre, dessen staatssozialistische Grundhaltung hatten ihn stark beeinflußt" [3]. Ferner hat sich Naumann bodenreformerischen Vorschlägen geöffnet[4].

Naumanns wirtschaftliche Vorschläge führen trotz ihrer Unvollständigkeit entscheidend über Formen von "Armen-

1) Arbeiterkatechismus oder der wahre Sozialismus Abschn.VI (V,26ff.). Vgl. hierzu Th.Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl.,1949, S.56f.: "Es würde verkehrt sein, diesen frühen Arbeiten ein 'System' entnehmen zu wollen - wo man den Versuch machte und Naumanns Auffassung etwa mit den Lehren von Sismondi, von Rodbertus, von Proudhon verglich, Abhängigkeiten und Abweichungen feststellte und ähnliches, war solches Unternehmen falsch angelegt." Vgl. auch die Kritik von Heuß an der Arbeit von A.Neumann, Friedrich Naumanns christlicher Sozialismus, 1927 (Ebd. S.560).

2) I,362. Diese in dem Aufsatzband "Christlich-sozial" von 1894 geäußerte Formel wurde damals von Max Weber abgelehnt(Christliche Welt,1894,Sp.467ff.,"Für und wider Naumann"). Nach Weber enthält Naumanns Schrift "nichts weniger als ein positives, geschlossenes Programm oder praktische Folgerungen aus einem solchen". Weber spricht von "wirtschaftspolitischen Aphorismen".

3) Th.Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949; dem teilweise bis in wirtschaftliche Einzelkritik und Einzelvorschläge reichenden Einfluß Wagners kann hier nicht nachgegangen werden.

4) Ebd. S.78 und I,363

hilfe" (Almosen, Bettelsuppe, Volksküche) hinaus, die das Christentum bei der modernen Arbeiterschaft in Mißkredit gebracht haben: Mit Recht, sagt Naumann, habe das Wort Almosen beim Arbeiter keinen guten Klang, "denn wer heute noch sagen kann, der Massenarmut sei mit bloßen Almosen abzuhelfen, der muß ein bißchen unklar sein oder er will sozialen Wind machen, es soll aber kein Zug entstehen... die christliche Liebe und Gerechtigkeit muß über die niedrige Stufe des Almosens emporsteigen zu anderen Formen des Helfens. Wer die Zeit mit Stiftungen und Armenhäusern heilen will, gehört noch ins Mittelalter" [1].

Mit seinen auf die gesamte Wirtschaftsordnung gerichteten Reformwünschen trennt Naumann sich von den die Innere Mission tragenden, konservativ gesonnenen Kreisen[2], gegen die auch die eben zitierte Polemik gerichtet sein dürfte.

Naumann erkennt, daß die geforderte und auch in Angriff genommene Bewährung und Konkretisierung des universalen christlich-sozialen Anspruchs im wirtschaftlichen Bereich weitgehend von der Verbreitung der christlich-sozialen Sittlichkeit in der Gesamtgesellschaft abhängt. "Je stärker nun der Besitz christlicher Elemente in einer Epoche ist, desto mehr wird man von einer christlich bestimmten Wirtschaftsordnung reden können"[3]. Der wirtschaftliche Bereich wird als Teil der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit, in Ab-

1) I,385
2) M.Gerhardt urteilt z.B. über Oldenberg, den damaligen Geschäftsführer des Zentralausschusses der Inneren Mission, er sei ständig bestrebt gewesen, "an den alten eingefahrenen Arbeitsgleisen" festzuhalten. (M.Gerhardt, Ein Jahrhundert Innere Mission, T.2,1948,S.9.) Vgl. ferner das Urteil Shanahans: Oldenberg war "ausschließlich an frommen guten Werken und an schlichter Liebestätigkeit interessiert. Er betonte, daß der Inneren Mission die christlich-ethische Bewertung der sozialen Notstände aufgetragen sei und nicht so sehr die praktische Beurteilung wirtschaftlicher Verhältnisse." (W.O.Shanahan, Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage 1815-1871, 1962, S.275)
Zur Verbindung von Konservativismus und Innerer Mission vgl. ebd. S.271ff. (Kap. "Der Konservatismus engagiert die Innere Mission.")
3) I,335

hängigkeit also von der Presse, Schrifttum, öffentlicher Meinung, Vereinen und Organisationen, dem christlichen Anspruch unterstellt. Auch in ihm hat sich der Säkularismus, der der liberalistischen und der radikal-sozialistischen Haltung gegenüber der Wirtschaftslage und -ordnung zugrunde liegt, ausgebreitet. Naumann will auch diesen Bereich der geschichtlichen Wirklichkeit mehr und mehr zum Objekt und Instrument des christlich-sozialen Liebesethos machen.

b) Staatsordnung

Staatsordnung ist weitgehend zugleich Wirtschaftsordnung. Weil Naumann von der universal geltenden Norm der christlich-sozialen Sittlichkeit ausgeht, die entscheidend auf die Beseitigung von wirtschaftlicher und sozialer Not abzielt, steht die wirtschaftlich-soziale Bedeutung der Staatsordnung, stehen also gleichsam die Identitätspunkte zwischen Wirtschafts- und Staatsordnung besonders stark im Vordergrund. Nationalistische, völkische oder rassische Ziele und Probleme spielen keine Rolle. Sogar Fragen der Staatsform erscheinen als sekundär[1], wenn auch Naumann auf die Errungenschaften des politischen Liberalismus, auf "Rechtsgleichheit, Religionsfreiheit, parlamentarisches Verfahren" [2] nicht mehr verzichten möchte.

Aus diesen Gründen kann die nachfolgende Behandlung der Staatsordnung nur noch den Charakter einer Ergänzung zur Darstellung der christlich-sozialen Bemühungen Naumanns um die Wirtschaftsordnung haben.
Im Hintergrund der christlich-sozialen Beanspruchung der Staatsordnung steht der starke Einfluß der liberalistischen Staatstheorie auf das bestehende Staatswesen. Nach dieser Theorie hat der Staat lediglich die

1) "Was... den Staat betrifft, so haben wir als Christen für keine Form als solche einzutreten. Ein Christ kann monarchisch sein, er kann konstitutionell sein, republikanisch, demokratisch..."(I,129) Eine solche von großer Weltoffenheit zeugende Formulierung wäre im Munde keines Evangelisch-sozialen vor Naumann - ausgenommen vielleicht R.Todt - denkbar.
2) I,166

Aufgabe, die Freiheit des uneingeschränkten Wettbewerbs zu sichern[1]. Im Verlaufe dieses Wettbewerbs ist es dann entgegen den ursprünglichen Erwartungen nicht zu einem Auspendeln der Interessen und zu allgemeinem Wohlstand gekommen, vielmehr haben sich starke soziale Gegensätze gebildet, wuchsen in breiten Volksschichten wirtschaftlich-soziale Nöte[2].
Die entstandenen sozialen Mißstände rufen nach Abkehr von der liberalistischen Staatsauffassung und -ordnung. Dieser Ruf ist nach Naumanns Ansicht noch kaum gehört worden, noch weniger hat man ihn befolgt. Naumann "hat nicht den Mut, den Vorwurf der Sozialdemokratie, daß der Staat als Generalversicherung für alle Besitzenden anzusehen sei, in jeder Hinsicht als ungerechtfertigt abzuweisen" [3]. Das "vorhandene, für alle gleiche Recht" sei nicht in der Lage, "dem vom wirtschaftlichen Kampfe Erdrückten sein Recht auf Leben zu sichern"[4]. Darum muß "die traurige Lehre vom bloßen Rechtsstaat", in dem "große Teile des Volkes verkommen" [5], vom christlichen Standpunkt abgelehnt werden. Naumann lehnt also die weitgehend von liberalistischen Zielsetzungen her entworfene Staatsordnung ab, da sie einen Zustand der wirtschaftlichen Not und der sozialen Ungerechtigkeit stabilisiert. Er will die Staatsordnung verändern und so gestalten, daß sie zu einem Instrument im Dienste der christlich-sozialen Sittlichkeit wird. Dabei ist es nicht möglich, die einzelnen Elemente der Staatsordnung direkt aus dem Neuen Testament zu entnehmen;

1) Vgl. bei Naumann I,167
2) Vgl. die Darstellung der Kritik Naumanns am ökonomischen Liberalismus auf S. 43ff.
3) I,178
4) I,170. "Wenn es sich darum handelt, eine Geldsumme zu behüten, so sind Paragraphen genug vorhanden, wenn es sich aber darum handelt, dem Kindersterben in armer Industriegegend Einhalt zu tun, dann versagt das 'gleiche' Recht" (Ebd.).
5) I,254. In dieser Kritik am "bloßen Rechtsstaat" wirkt F.Lassalles Einfluß weiter. Naumann hat sich in Langenberg mit Lassalles Schriften befaßt und u.a.dessen Theorie vom "ehernen Lohngesetz" modifiziert in seinen "Arbeiterkatechismus" übernommen. Vgl. hierzu Th.Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949, S.49; 57f.

denn "im Neuen Testament (stehen) keine Gesetze für das Jahr 1900 geschrieben... kein Einzelgesetz läßt sich auf ein Einzelwort Jesu zurückleiten" [1]. Jesus habe "keine Vorschläge für ein bürgerliches Gesetzbuch" hinterlassen[2]. Der neutestamentlichen Tradition kann nur die Generallinie für die Gestaltung des staatlichen Bereichs entnommen werden: die soziale Liebe, das auf Beseitigung von Armut und sozialer Verachtung zielende "innerweltliche Ideal" des Christentums. Ihre Konkretion und Einzelausführung muß auf die jeweilige geschichtliche Lage bezogen sein[3]. Die konkrete, zeitgerechte Aufgabe, die sich nach Naumanns Meinung vom christlich-sozialen Ethos her dem Staate stellt, ist der bisherigen Funktion der Staatsordnung gerade entgegengesetzt: Statt die den Wettbewerb beherrschenden antichristlichen Kräfte der Rücksichtslosigkeit und Selbstsucht unter seinen Rechtsschutz zu stellen, soll der Staat diese Kräfte durch Gesetze in Schranken halten. "Weil der Individualismus die Freiheit zum Guten gehemmt hat, muß als sittliche Notwendigkeit ein staatlicher Sozialismus auftreten... Zur Bindung der widerchristlichen Mächte, welche sich... in der modernen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung auswirken, muß eine gewisse allgemeine Fesselung eintreten" [4]. Indem der Staat durch Gesetze und Verordnungen die widerchristlichen Mächte bindet, gewinnt er einen wesentlichen Anteil an der Ermöglichung und Verwirklichung der

1) I,408
2) I,377
3) In seinem Kommentar zu den vom Zentralausschuß der Inneren Mission 1895 gemachten Gesetzesvorschlägen schreibt Naumann: Der Zentralausschuß fordere eine "Vertretung gewisser sozialpolitischer Programmpunkte... nicht in dem Sinne, als seien diese Programmpunkte irgendwie Ausfluß der göttlichen Offenbarung. Nein, sie sind irdischen Überlegungen entsprungen, aber sie sind eine der festen Formen, welche gerade in unserer Zeit die christliche Liebe zu ihrer Einkleidung wählt"(I,259). Vgl. auch I,385: Zur Zeit Jesu seien "Staatsordnungen, wie wir sie heute wünschen... weder nötig noch möglich" gewesen.
4) I,255. Auf die bei Naumann wirksamen staatssozialistischen Einflüsse wurde bereits verwiesen (s.o. S. 49

christlich-sozialen Sittlichkeit; denn "die Liebe im größten Stil ist eben und bleibt das barmherzige Staatsgesetz" [1].

Wesentliche Vorarbeit für einen solchen "sozialistischen Staat" [2] leistet die Innere Mission, wie Naumann 1888 in einer Aufsatzreihe über "Die Zukunft der Inneren Mission" zeigt. Er vertritt dort die These, daß die Innere Mission eine Fülle von sozialen Einrichtungen schaffe, die am Ende nicht mehr von ihr getragen werden könnten. Da sie aber inzwischen unentbehrlich geworden seien, müsse und werde der Staat sie schließlich fortführen[3]. "Aus der willkürlichen Liebestätigkeit wird gesetzliche Organisation... Anstaltsrechnungen werden Teile des Staatshaushaltes"[4].

Welche Forderungen an den Staat und seine Gesetze Naumann im einzelnen unterstützt oder selbst formuliert, wurde bereits angedeutet: Weil nämlich die staatlichen Maßnahmen vornehmlich auf die wirtschaftliche und damit zugleich auf die gesellschaftliche Besserung der Lage der unteren Bevölkerungsschichten ausgerichtet werden, handelt es sich vornehmlich um Vorschläge zur Sozial- und Wirtschaftsgesetzgebung, die im Wesentlichen mit den oben skizzierten Vorschlägen zur Gestaltung der Wirtschaftsordnung identisch sind[5].

Gegen Ende seiner christlich-sozialen Wirkensperiode beschäftigt Naumann das Problem, auf welchen Wegen es unter den realen politischen Gegebenheiten gelingen könnte, die universale christlich-soziale Sittlichkeit im Bereich von Staat und Staatsordnung zur Geltung zu bringen. Die von der Inneren Mission geübte Praxis der Petitionen an die Regierenden erscheint ihm als nicht ausreichend, weil sie nicht mehr der Wirklichkeit des Staates, die inzwischen demokratische Formen

1) I,80
2) I,96; I,100. Naumann kann einen "staatlichen Sozialismus" oder einen "sozialistischen Staat" fordern, weil die Begriffe "Sozialismus" und "sozialistisch" damals noch nicht auf eine Gesellschaftsform mit Gemeineigentum festgelegt sind.
3) Vgl. I,92f.
4) I,89
5) s. oben S. 48f.

umfaßt, entspricht[1]. "Was ist denn der Staat? Er ist doch nicht eine fertige Maschine, sondern er ist der sichtbare Körper des lebendigen Volkes. Der Staat wird immer so viel Leben, Glauben, Liebe, Wahrheit haben, als die vergangene und gegenwärtige Generation des Volkes" [2]. Naumann erkennt die Staatsordnung in ihrer Verflechtung mit allen Kräften und Strömungen der Gesellschaft. Wenn sie in den Dienst des christlich-sozialen Ethos gestellt werden soll, müssen Wege beschritten werden, die diese Verflechtung berücksichtigen. Also muß "der Christ... immer wünschen, daß der Bruchteil christlichen Geistes im Gesamtleben des Volkes möglichst groß sei" [3]. Die von Naumann geforderte christliche Einflußnahme auf Presse, Schrifttum, Vereine und Organisationen[4] gehört zu den Voraussetzungen für aussichtsreiche Bemühungen um eine christliche Staatsordnung.

Die bestehende Staats- und Wirtschaftsordnung, die weitgehend einer Besserung der wirtschaftlich-sozialen Gesamtlage hinderlich ist, will Naumann also nach christlich-sozialen Grundsätzen verändern. Der Weg zu solcher Veränderung führt bei der Interdependenz der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeitsbereiche vor allem über eine am christlich-sozialen Ethos ausgerichtete organisatorische und publizistische Aktivität.

4) Wissenschaft und Technik

Der Bereich der Wissenschaft und der Bereich der Technik, die Naumann als "angewendete Wissenschaft" bezeichnet[5], gewannen in der Neuzeit ein immer stärkeres Gewicht. Sie mußten als entscheidende Be-

1) Vgl. I,409: "In der Warnung, die Christen sollten keine Gesetze machen, liegt ein gutes Stück vergangener Zeit. Vor Zeiten wurden bisweilen Gesetze von den Regierenden 'gemacht'."
2) I,409
3) I,409
4) Vgl. oben S.24ff. und S.29ff.
5) I,458

standteile der geschichtlichen Wirklichkeit erscheinen. Der christliche Anspruch in seiner universalen Geltung für alle Wirklichkeitsbereiche konnte darum nur dann glaubhaft bewährt werden, wenn es gelang, auch diese Bereiche in die christlich-soziale Konzeption einzubeziehen. Naumanns hierauf zielende Bemühung wird im Folgenden skizziert.

a) Wissenschaft

Bei seinen Bemühungen, den Bereich der Wissenschaft in die christlich-soziale Konzeption einzubeziehen, steht Naumann unter dem Eindruck, daß auf dem Gebiet der "Wissenschaft der christliche Geist mehr und mehr zu schwinden beginnt" [1]. Die Loslösung der Wissenschaft von der christlichen Grundlage zeigt sich in ihrer einseitigen Festlegung auf eine verengte Erkenntnistheorie. "Was nicht erkennbar ist durch die Mittel des Fernrohrs und des Mikroskops, das ist überhaupt nicht erkennbar; so streicht man leichten Sinns all die großen Dinge, die fürs Fernrohr zu groß sind, den lebendigen Gott, und die fürs Mikroskop zu fein sind, nämlich die lebendige Seele" [2]. "Wissenschaft" ist weithin identisch mit "Materialismus" [3]. Solche "'Wissenschaft' des Unglaubens bestreitet weite Teile der biblischen Tradition, insbesondere die Wirklichkeit der Wunder[4] und leistet durch eine "Überschätzung des Gedankens von der Gesetzmäßigkeit" einer "Verletzung der persönlichen Verantwortlichkeit" Vorschub[5], womit auch der Anspruch des christlich-sozialen Ethos bestritten ist. Naumann hat bei dieser kritischen Beurteilung der Wissenschaft offensichtlich vor allem die Naturwissenschaften im Auge, soweit sie ihre Forschungsmethode, vielfach unter dem Eindruck der mit ihr erzielten Erfolge, zugleich als weltanschauliche Entscheidung

1) I,436
2) I,495
3) Vgl. I,160
4) Vgl. I,373f.
5) I,459

ausgaben[1].

Gegenüber einer als Weltanschauung mißverstandenen Wissenschaft betont Naumann, daß eine sich recht verstehende Wissenschaft nicht nur nicht im Widerspruch zum Christentum stehe, sondern der Verwirklichung des universalen christlich-sozialen Ethos förderlich sei und seine Grundlagen klären und sichern könne. Eine Wissenschaft, die nicht zugleich ihre Methode zu einem weltanschaulichen Dogma erhebt, widerspricht nicht dem Christentum. Sie kann vielmehr zu einer Vertiefung des Gottesglaubens beitragen, indem sie die Zusammenhänge der natürlichen und der geschichtlichen Wirklichkeit mehr und mehr erforscht und erkennt. "Wir (freuen) uns dieser Fortschritte der Wissenschaft von Herzen und glauben nur desto mehr, daß eben diese Welt, deren geheimnisvolle Ordnung sich dem Blick des Forschers ein wenig entschleiert, von Gott ist, daß sie nur von ihm und durch ihn lebt..." [2]. Naumann zweifelt nicht daran, daß eine "christliche Apologetik ... auf der Höhe der Wissenschaft stehen kann[3].

Von spezieller positiver Bedeutung für die christlich-soziale Sittlichkeit, die in Jesu Lehre und Leben ihre maßgebliche Ausprägung gefunden hat, ist die historische Wissenschaft. Indem sie "Jesus, wie ihn die drei Evangelien beschreiben, den wirklichen Jesus

1) Naumann erfaßt hier das später von F.K.Schumann als "Säkularismus in der Wissenschaft" beschriebene Phänomen (vgl. oben S.15, Anm.1). Er greift jenen wissenschaftlichen Positivismus an, der "dogmatisch auftretende Theorien der Wirklichkeit aus sich erzeugt, in denen die ursprünglich als methodische Grundsätze formulierten Prinzipien zu Aussagen über die Natur der Welt radikalisiert werden" (G.Patzig, Art. Positivismus, RGG^3, Bd 5,Sp.474). Zur sog. "wissenschaftlichen Weltanschauung" des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts vgl. W.Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 15.Aufl., hrsg. von H.Heimsoeth, 1957, S.583f.
Zur positivistischen Philosophie vgl. auch T.K. Oesterreich, Die deutsche Philosophie des 19.Jahrhunderts und der Gegenwart, 12.Aufl., 1923, S. 378ff., in: F.Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, T.4

2) I,197f.

3) I,138

mit allem, was er tat, redete, litt...", den Jesus, der die "leibhaftige Hilfe" war[1], vor Augen führt, leistet sie einen bedeutenden Beitrag für die Erkenntnis der Grundlagen der christlich-sozialen Konzeption. Naumann verweist auf die Bedeutung der schon geleisteten historischen Forschungsarbeit: "Tausendfach ist geschrieben worden, man wisse von Jesus nichts Gewisses... Hier sind nun aber die Gläubigen in der angenehmen Lage, sagen zu können: die historische Wissenschaft hilft uns! ... Was die Geschichtsforschung tun kann, hat sie getan: sie hat unser Zutrauen zu den Quellschriften des Urchristentums sehr gestärkt" [2].

Die Wissenschaft dient zugleich der gegenwärtigen Bewährung und Konkretisierung der christlich-sozialen Sittlichkeit. Der universale christlich-soziale Anspruch kann in und gegenüber der geschichtlichen Wirklichkeit nur so wirksam werden, daß er auf diese Wirklichkeit bezogen ist[3]. Schon für die Konzipierung einer Predigt, die heute ankommen soll, ist die Kenntnis der Situation der Hörer unentbehrlich. "Um den 'Gebildeten' begegnen zu können, haben die Theologen Philosophie und Ästhetik getrieben. Ist es im Geiste Jesu nicht noch wichtiger, um des breiten, großen, armen Volkes willen, Volkspsychologie und Gesellschaftskunde in Theorie und Praxis sich ernstlich und sorglich anzueignen?" [4]

Die Wissenschaft dient also der Gestaltwerdung des christlich-sozialen Ethos in der geschichtlichen Wirklichkeit, indem sie durch ihre Forschungen und Analysen zuverlässige Kenntnisse über die gesellschaftliche und natürliche Wirklichkeit vermittelt. Daher er-

1) I,348
2) I,374. Zur allgemeinen Lage der neutestamentlichen Wissenschaft nach Ritschl vgl. H.Stephan, Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem Idealismus, 2.Aufl., 1960, S.238f.
3) Vgl. Naumanns Kritik am "abstrakte(n) System der Sozialdemokratie". Er selbst hält es dagegen für seine Aufgabe, "aus der sozialistischen Abstraktion heraus, unter Anleitung der christlichen Ethik, auf den Boden der Wirklichkeit zu gelangen" (I,357).
4) I,354

klärt Naumann z.B. im Blick auf die christliche Gestaltung der Wirtschaftsordnung:"Was wir aus dem Neuen Testament herübernehmen, das ist... nur das Ziel. Die Methode: hier ist der Punkt, wo die nationalökonomische Wissenschaft uns helfen muß" [1]. Er denkt an ein ständiges Gespräch mit der Nationalökonomie, wenn er fordert, "die Christlich-Sozialen (müssen) mit ihr Hand in Hand gehen" [2].

Auf dem Hintergrund eines weitverbreiteten säkularistischen Selbstverständnisses der Wissenschaft hat sich Naumann also um den Nachweis bemüht, daß die Wissenschaft in die universale christlich-soziale Konzeption eingeordnet werden kann und in mehrfacher Hinsicht einen Beitrag zur Förderung des christlich-sozialen Ethos leisten kann.

b) Technik

Mit großer Offenheit und Bewunderung steht Naumann der Technik und ihren außerordentlichen Fortschritten gegenüber[3]. Zugleich erkennt er die Bedeutung der Technik für die Veränderungen, die sich im Bereich der gesamten Gesellschaft vollzogen haben und vollziehen. Einsatzpunkt für den Versuch, die Technik in den Dienst des christlich-sozialen Ethos zu stellen, ist die Beobachtung, daß trotz der dem Menschen in die Hand gegebenen großen technischen Mittel und Möglichkeiten die wirtschaftlich-soziale Existenz breiter Volksschichten bedroht ist. Eine wesentliche Ursache für die Ungelöstheit der sozialen

1) I,339; vgl. auch I,359
2) I,360. Die von Naumann geforderte Zusammenarbeit mit der Nationalökonomie hat ihre Vorbilder in R. Todt, der 1878 eine Schrift mit dem Titel "Der innere Zusammenhang des Studiums der Theologie und der Sozialwissenschaften" veröffentlichte (Vgl. hierzu G.Brakelmann, Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert,1966,S.268ff.), und in A.Stöcker, der sich in der Kritik am "Manchestertum", in der Bewertung des Sozialismus und bei dem Entwurf eines christlich-sozialen Reformprogramms auf den "Kathe-der-Sozialismus", besonders auf A.Wagner stützte. (Vgl. hierzu seine "Einleitung" zu "Christlich-Sozial", 2.Aufl.,1890,S.XIIIff.)
3) "Ein halbes Jahrhundert hat Riesenhaftes geschaffen", ruft er im Blick auf die umwälzende technische Entwicklung aus (I,311).

Frage sieht er darin, daß die Möglichkeiten der Technik nicht in einer der christlich-sozialen Sittlichkeit entsprechenden Weise eingesetzt worden sind[1], weil die Christen sich nicht hinreichend um die Technik gekümmert haben. Immer noch zögen sich viele Christen in die "Vorstellungen alter Zeiten" zurück, "in denen... noch keine hohen Essen wie Minarette der Neuzeit um die Kirchentürme herumstanden... Sie wollen von dieser Zeit weltlicher Fortschritte nichts wissen..." [2] Die christliche Ethik sei nicht auf dem Plan gewesen, als das technische Zeitalter begann. Das "Wehklagen der Völker" zeige jetzt, "wohin man kommt, wenn man die Technik sich selbst überläßt und nicht in die immer neue Technik die ewig alte Wahrheit hineinwirft" [3]. "Die Kinder Gottes wissen noch nicht, wie sie mit dem Riesenwerkzeug umgehen sollen. Das ist der Hauptteil dessen, was man die soziale Frage nennt" [4].
Indem die kirchlichen Kreise der Technik zu wenig Beachtung schenkten, leisteten sie einer unchristlichen Verwendungsweise der Technik Vorschub. Demgegenüber bejaht Naumann die Technik, in der er eine Gabe Gottes sieht[5], und die christliche Verantwortung für sie. Die von Gott gegebenen technischen Mittel und Möglichkeiten gilt es im Dienste des universalen christlich-sozialen Ethos einzusetzen[6]. Naumann führt hierzu aus: "Die große Gottesgabe der Maschine muß dem Reiche Gottes dienen... sie (ist) bestimmt für den Erlösungsplan der Welt. Das gilt in Hinsicht auf die äußere Ausdehnung des Reiches Gottes auf Erden und in Hinsicht auf dessen innere Vollendung." Durch die Maschine entstehe eine weltumspannende Wirtschaftsgemeinschaft, die die "Grundlage einer Ideengemeinschaft werden (soll). So treibt und hilft die Maschine zur Mission." Sie schafft die Vorbedingungen für die Ausdehnung des Reiches Gottes über die

1) I,320f.
2) I,315
3) I,404
4) I,319
5) I,316
6) I,319: "Gott gibt niemals Gaben ohne Aufgaben."

ganze Erde. Die Mitwirkung der Maschine bei der "innere(n) Vollendung" des Reiches Gottes ist von dessen Bedeutung her zu bestimmen: "Seinem Inhalt nach... ist das Reich Gottes auf Erden die allmähliche Überwindung von Weltsünde und Weltleid... Not beseitigen... Armut aus der Welt zu schaffen ist unsere Aufgabe. Zur Erfüllung dieser Aufgabe schenkte uns Gott die Maschine. Er gab die Milliarden eiserner Sklaven, er gab die Möglichkeit zahlloser Produkte, er sagte: Hier,meine Söhne, gebe ich euch das Werkzeug, um die Nacht des Mangels zu lichten" [1].

Mit größter Entschlossenheit macht Naumann die "Maschine", womit er "den ganzen Fortschritt der modernen Technik"[2] meint, zu einem Instrument im Dienste der christlich-sozialen Sittlichkeit. Daher ist "die Maschine ...nichts Unchristliches" [3]. Erstrebt Naumann also eine "christliche Technik"? Naumann selbst versucht in einem späteren Aufsatz[4] den Sachverhalt am Beispiel der Elektrizität klarzustellen. Es ist, heißt es dort, "in einem bestimmten Sinne... eine unzweifelhafte Wahrheit", daß es "keine christliche und keine unchristliche Elektrizität gibt... Der elektrische Strom an sich ist religiös indifferent" [5]. Sobald er aber in "den Dienst des Menschen tritt,... ändert sich durch ihn das Gesamtleben der Menschheit"[6]. Es kommt zu schwerwiegenden sozialen Umwälzungen. "Die Elektrizität stellt der Ethik die größten Aufgaben... So gibt es zwar keine 'christliche Elektrizität', aber eine christliche Verwendungsweise der elektrischen Technik" [7].
Die Technik hat also rein instrumentalen Charakter. Sie ist ein von Gott gegebenes Instrument, das in den Dienst des universalen christlich-sozialen Ethos zu stellen ist.

1) I,318f.
2) I,311
3) I,315
4) Das Recht eines christlichen Sozialismus, in: Christliche Welt,8,1894,Nr.19f.(abgedr.I,402ff.)
5) I,403
6) I,404
7) Ebd.

Zusammenfassung von Teil 1, Abschnitt A

Der Überblick über die Wirksamkeit in dem Jahrzehnt von 1886 bis 1896 zeigt, daß sich Naumann von einer zentralen, alles bestimmenden Intention leiten läßt: er will den universalen christlichen Anspruch in einer möglichst umfassenden und wirksamen Weise zur Geltung bringen, alle Wirklichkeit zum Gefäß und Instrument des christlich-sozialen Ethos machen und damit der Ausweitung des Reiches Gottes auf Erden dienen.
Im Verlauf seiner Bemühungen, diese Zielsetzung angesichts der geschichtlichen Wirklichkeit zu bewähren und zu konkretisieren, entsteht ein christliches Programm, das die entscheidenden Wirklichkeitsbereiche umfaßt und am Beispiel von Presse und Schrifttum, Vereinen und Organisationen, Staats- und Wirtschaftsordnung, Wissenschaft und Technik näher charakterisiert wurde.
Die geschichtliche Wirklichkeit wird von Naumann als eine vom Säkularismus bedrohte empfunden. Der Entwurf der christlich-sozialen Gesamtkonzeption wie auch die auf Einzelbereiche zugespitzten Forderungen und Entscheidungen stehen deutlich unter dem Druck und dem Eindruck des Säkularismus, der von Naumann vorwiegend unter dem Begriff des "Materialismus" erfaßt wird. Die Folgen dieses Materialismus sind Ungerechtigkeit, Elend und Vergiftung des menschlichen Zusammenlebens. Naumann ist der Überzeugung, daß das Christentum, als dessen Kern das Ethos der sozialen, d.h. alle geschichtliche Wirklichkeit beanspruchenden Liebe erscheint, die Antwort auf alle aus dem Materialismus entspringenden Nöte und Probleme enthält und daß der Vorgang der Säkularisierung aufgehalten und rückgängig gemacht werden kann, wenn Mittel und Möglichkeiten dem einen christlichen Anspruch unterstellt und für den Bau des Reiches Gottes eingesetzt werden.

B. Der Eigenanspruch der Wirklichkeit in Naumanns Stellung zum Nationalen (nach 1895/96)

Im Verlauf der Jahre 1895/96 nimmt die Auseinandersetzung Naumanns mit der säkularen Wirklichkeit eine bemerkenswerte Wende: Nachdem Naumann im Rahmen seines universalen Programms der Christianisierung diese Wirklichkeit voll für das "Reich Gottes" beansprucht, d.h. sie dem Anspruch des christlich-sozialen Ethos unterstellt hatte, beginnt er sich jetzt den Forderungen der Wirklichkeit zu beugen und die von ihr nahegelegten Entscheidungen zu akzeptieren. Es entsteht eine prinzipielle Bereitschaft, die Forderungen der Zeit hinzunehmen, den entscheidenden Trends der geschichtlichen Wirklichkeit zu folgen und in dem hierbei erforderlichen Maße die Geltung des dhristlich-sozialen Ethos einzuschränken.

Die hier bezeichnete Veränderung der Grundhaltung Naumanns vollzieht sich vor allem in der Begegnung mit nationalstaatlichen Problemen und Interessen, die vor 1895/96 kaum in Naumanns Blickpunkt gestanden haben. Auf Grund dieser besonderen Bedeutung des nationalstaatlichen Wirklichkeitsbereiches soll die veränderte Weise, in der sich Naumann theologisch mit der Wirklichkeit auseinandersetzt, an den in diesem Bereich getroffenen Entscheidungen demonstriert werden. Auf Grund der unterschiedlichen Akzentuierung, die das Nationale durch Naumann erhalten hat, werden im Folgenden zwei Hauptperioden unterschieden: Die frühere der beiden reicht bis etwa 1900 und ist gekennzeichnet durch eine zunehmende Rezeption imperialistischer Vorstellungen, während in der späteren, die ganze weitere Wirkenszeit Naumanns einschließenden Periode die imperialistische Komponente aus dem nationalen Gedanken ausscheidet.

I. Naumanns Entscheidungen im Zeichen eines imperialistischen Nationalismus

1. Charakter und geschichtlicher Hintergrund des nationalen Anspruchs

Die Wirklichkeit des Nationalen begegnete Naumann in einer zeitgeschichtlichen Gestalt, die als imperialistischer Nationalismus bezeichnet werden kann. Der zeitgeschichtliche Zusammenhang ist die "Wilhelminische Zeit", deren Voraussetzungen bereits zum großen Teil mit der Gründung des deutschen Reiches 1871 geschaffen worden waren. Die Reichsgründung war von den meisten Deutschen als Erfüllung der nationalen Hoffnung empfunden worden. Das deutsche Nationalbewußtsein nahm von da an einen großen Aufschwung[1]. Es konnte sich in den folgenden Jahrzehnten auf ein rapides Wachstum der Bevölkerung und eine rasch fortschreitende industrielle Expansion stützen[2]. Deutschland sollte einen beachteten Platz unter den großen Nationen erhalten, die unter dem Druck ihrer Industrie damals zu einem Wettlauf um die Rohstoffquellen und Absatzmärkte in der ganzen Welt angetreten waren. So begann nach dem Sturz Bismarcks das deutsche Streben nach Weltgeltung, die deutsche Weltmachtspolitik mit besonderer Heftigkeit, mitbedingt durch das Bewußtsein des Nachholen-müssens. Kaiser Wilhelm II. stellte sich an die Spitze der imperialistischen Strömungen. Und wie "im Zeitalter der Industrialisierung und Weltmarktwirtschaft die Machtpolitik der großen Nationalstaaten in die Weltmachtpolitik des Imperialismus übersprang, so steigerte sich der Nationalgedanke zum Nationalismus"[3]. Ein besonders aggressiver neudeutscher Nationalismus[4]

1) Vgl. B.Gebhardt, Handb.der dt.Geschichte, Bd 3, 8.Aufl.,1962, S.189
2) Hierzu und zum Folgenden vgl. ebd. S.256ff.
3) Ebd. S.257
4) Vgl. A.Kruck, Geschichte des alldeutschen Verbandes 1890-1939, 1954. - Zum Folgenden vgl. K.Kupisch, Pathos und Dämonie, Zur politischen Psychologie des Nationalismus in Deutschland, ZEE 2,1958, bes. S.229ff.

wurde von dem 1894 gegründeten "Alldeutschen Verband" vertreten. Auf der Grundlage eines "aus der darwinistischen Biologie aufgestiegenen Materialismus"[1] suchte man in rassischen Qualitäten und biologischem Potential die eigentlichen Voraussetzungen einer deutschen Weltgeltung und Weltherrschaft. "Die ideale Fundamentierung des Staates war nur Beiwerk, das man achtlos beiseite warf, wenn es dem brutalen Nationalstolz hinderlich wurde"[2].

Naumann sah sich den Strömungen eines imperialistischen Nationalismus in immer stärkerem Maße konfrontiert. Ein entscheidender Anstoß kam von Max Weber[3]. Webers Rede über "Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik" veranlaßte Naumann zu einem Artikel, in dem er Webers Feststellung aufnahm, daß gegenwärtig niemand "die Machtinteressen der Nation" wahrnehme. "Wer innere Politik treiben will, der muß erst Volk, Vaterland und Grenzen sichern, er muß für nationale Macht sorgen"[4].

Daß Naumann dem "imperialistischen Rausch... mit aller Gewalt seines Gefühls im Jahre 1895 zu verfallen begann"[5], ist aber wohl nicht allein auf den Einfluß einer bestimmten Person zurückzuführen, sondern muß weitgehend aus dem Geist der damaligen Zeit, in derem Rahmen auch Max Weber zu sehen ist, verstanden werden[6].

Naumann öffnete sich der Wirklichkeit des Nationalen, ohne sich um eine exakte begriffliche Definition des Nationalen zu bemühen. Es ist bezeichnend für ihn, wenn er später im Rückblick auf das 19. Jahrhundert

1) Ebd. S.232
2) Ebd. S.233
3) Naumann kannte Weber von den evangelisch-sozialen Kongressen her und stand ihm auch persönlich nahe. Vgl.Th.Heuß, Friedrich Naumann,2.Aufl.,1949,S.100
4) Die Hilfe 1,1895, Nr.28, Wochenschau. Webers Rede ist abgedr. in: M.Weber, Gesammelte politische Schriften, 2.Aufl., S.1ff.
5) W.Conze, Friedrich Naumann, in: Schicksalswege deutscher Vergangenheit, 1950, S.363
6) Vgl. ebd. S.386: "Ein neuer Stoß politischer Erregung war zweifellos um die Mitte der neunziger Jahre erfolgt, als der Imperialismus wie in anderen Ländern so auch in Deutschland massenpsychologisch zu wirken begann."

feststellte, der Nationalitätsgedanke sei "von ungeheuerer Wirkung gewesen", "aber an festen Begriffen war und blieb er arm." Im Fehlen einer "Dogmatik des Nationalitätsgedankens" liege kein "Hemmnis der Lebendigkeit"[1]. Kein systematisch abgeklärter Begriff des Nationalen, sondern Hauptakzente der zeitgeschichtlichen Form des nationalen Anspruchs wurden von Naumann übernommen: der machtpolitische Aspekt des Nationalen, der seinen Ausdruck in gewaltigen Rüstungsanstrengungen und im imperialistischen Greifen nach möglichst großen Stücken der Erdoberfläche fand, und darwinistisches Gedankengut, das zur Stützung dieser Aspekte auf das Völkerleben übertragen wurde. Wichtige Elemente seines Verständnisses von Nation, einschließlich vieler damit verbundener außen- und innenpolitischer Forderungen gehen auf Max Weber[2] zurück.
Im Folgenden wollen wir zeigen, wie Naumann den Ansprüchen des imperialistischen Nationalismus nachgab und seine christlich-soziale Ausgangsposition verließ und zu welchen Entscheidungen und Forderungen gegenüber der innerstaatlichen Gemeinschaft und der Völkerwelt er sich gedrängt sah.

2. Durchsetzung des Eigenanspruchs des Nationalen gegenüber dem universalen christlichen Anspruch

Der Anspruch der Wirklichkeit des Nationalen, deren zeitgeschichtliche Gestalt als imperialistischer Nationalismus gekennzeichnet wurde, stieß bei Naumann auf eine universal gemeinte christliche Konzeption,

1) I,580
2) Für Weber war Nauman von diesen Jahren an die "einzige Beziehung zu aktiver politischer Tätigkeit" (W.J.Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920, 1959, S.138). Naumann schmolz "Webers Anregungen... in sein eigenes politisches Wertsystem" ein und schwenkte "schließlich - gleichsam mit einer Phasenverschiebung, die man im Schnitt mit etwa 5-6 Jahren bemessen müßte - auf die Linie Webers" ein (Ebd. S.139).
Wir werden auf Einflüsse Webers noch im einzelnen zurückkommen.

die er zumeist mit den Begriffen "Reich Gottes" oder "christlicher Sozialismus" beschrieben hat. Im Rahmen eines christlichen Anspruchs, der die Wirklichkeit total umfaßte, hatte ein eigenständiger nationaler Anspruch keinen Platz. Indem sich aber ab 1895 Naumann die Erkenntnis von dem Eigenanspruch des Nationalen aufdrängte, fiel jener universale Anspruch des Christentums dahin, den Naumann bis dahin in seinem universalen Programm der Christianisierung zur Geltung bringen wollte. Im Gang der theologischen Entwicklung Naumanns vollzog sich damit eine Wendung von prinzipieller Bedeutung: Die Anerkennung von Eigenansprüchen der nationalen Wirklichkeit mußte Naumann zu der neuen Grundauffassung führen, daß die Wirklichkeit nicht einer einzigen Norm, nämlich der christlichen, unterworfen werden kann, daß vielmehr Bereiche und Erscheinungen der Wirklichkeit ihre eigenen Normen setzen können. Wenn also im Folgenden die Phasen in der Auseinandersetzung zwischen dem Anspruch der Wirklichkeit des Nationalen und dem universalen Anspruch des Christentums beschrieben werden, so wird damit zugleich die Veränderung der theologischen Grundposition Naumanns behandelt.

a) Versuch einer christlich-theologischen Rezeption des nationalen Anspruchs

In der ersten Phase der Konfrontation von nationalem Anspruch und christlichem Universalismus versucht Naumann, die ihm begegnende Wirklichkeit des Nationalen in seine christlich-soziale Konzeption aufzunehmen. Dieser Versuch ist veranlaßt durch einen Angriff gegen Naumanns positive Haltung zur Rüstung[1].

1) Naumann hatte die Bewilligung neuer Kriegsschiffe gutgeheißen (vgl.Die Hilfe 1,1895,Nr.10 - also noch vor dem Bekanntwerden der im Mai 1895 gehaltenen akademischen Antrittsrede Webers in Freiburg; vgl. die Zeittafel in: E.Baumgarten, Max Weber, 1964, S. 692). Die Haltung Naumanns in dieser Sache wurde in einem offenen Brief von Dr.Grunsky, einem Verehrer Tolstois, kritisiert. Dieser Brief ist in Die Hilfe 1,1895,Nr.23,Art.Christentum und Gewalt, zusammen mit einer Antwort Naumanns abgedruckt. Aus der Antwort wird im Folgenden zitiert.

Naumann hält die Entfaltung nationaler Macht einschließlich der militärischen Aufrüstung für theologisch legitim. Er bemüht sich, jenen Angriff durch folgende theologische Erwägung zu entkräften: "Wie würde Jesus über die Frage der Kriegsschiffe urteilen?... Er würde wohl sagen, daß im vollendeten Gottesreich kein Kriegsschiff sein wird, er wird uns mahnen, zum Frieden zu tun, was wir können, aber er wird nicht verlangen, daß der heutige Volkskörper die Waffen seiner Selbsterhaltung zerbricht. Jesus steht im Geist vor uns und fragt: Wie dient ihr dem Frieden am besten, mit oder ohne Rüstung? Wir antworten: Ach Herr, die Rüstung ist ein schweres Kleid, und wir werden froh sein, wenn wir es ausziehen können, aber heute abrüsten heißt den Tod ins Land rufen! Herr, willst du das? Mir ist, als hörte ich Jesus sprechen: Das will ich nicht. Geht hin, baut die Schiffe und bittet Gott, daß ihr sie nicht braucht."

Die nationale Machtentfaltung ist hiernach dadurch theologisch ligitimiert, daß sie das Leben vor Krieg und Untergang beschützt. Das nationale Machtpotential bezweckt die Erhaltung des Friedens, indem es äußere Feinde abschreckt; Friede aber ist die Voraussetzung für die Erhaltung und Entfaltung des Lebens. Das Streben nach nationaler Macht kann als gerechtfertigt gelten, weil Macht der innergesellschaftlichen sozialen und sozialpolitischen Arbeit, durch die das christliche Ethos verwirklicht wird, den notwendigen äußeren Schutz bietet; denn "was nützt uns die beste Sozialpolitik, wenn die Kosaken kommen?"[1] Es geht Naumann also nach wie vor allein um Verwirklichung des christlich-sozialen Ethos. Inzwischen ist ihm die mögliche äußere Gefährdung dieser Aufgabe stärker bewußt geworden. Sie soll durch Macht und Geltung der Nation ausgeschaltet werden.

Hervorzuheben ist der rein defensive Charakter der nationalen Machtentfaltung. Offensichtlich war eine christlich-theologische Rezeption des Nationalen

1) Die Hilfe 1,1895, Nr.28, Wochenschau

nur unter der Voraussetzung möglich, daß es zuvor seines imperialistischen Charakters, der ihm in der damaligen Zeit anhaftete, entkleidet und in die Reihe der das Leben ermöglichenden und bewahrenden Organisationsformen hineingerückt wurde[1]. Das christlich-theologische Ja zu Rüstung und Militär ist im Grunde lediglich das Ja zur staatlichen Ordnung wegen der Schutzfunktion, die sie gegenüber äußeren Bedrohungen hat.

b) Nationaler und christlicher Anspruch in wechselseitiger Abhängigkeit

Das Verhältnis von nationalem Anspruch und christlichem Universalismus war zunächst dadurch gekennzeichnet, daß eine christlich-theologische Rezeption und Legitimation des Nationalen erreicht werden konnte; sie gelang vor allem auf Grund der Ausklammerung des imperialistischen Charakters der nationalen Machtentfaltung. Bald aber zeichnet sich eine Verschiebung innerhalb dieses Verhältnisses ab: Die eindeutige Überordnung des universalen christlichen Anspruchs bzw. die eindeutige Ein- und Unterordnung des nationalen Machtstrebens wird aufgehoben. Charakteristisch für diese veränderte Verhältnisbestimmung sind die Ausführungen, die Naumann im Anschluß an einen Aufsatz von Rudolf Martin mit dem Titel "Mehr Lohn und mehr Geschütze"[2] macht. Zunächst wird in ihnen die Forderung bekräftigt, daß der Sozialismus im Inneren durch die nationale Macht geschützt werden müsse. Zugleich

1) Daß für Naumann das Problem der nationalen Machtentfaltung hier noch ganz im Rahmen der gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen behandelt wird, geht daraus hervor, daß Naumann im Zusammenhang mit der Rüstungsfrage auf die Tatsache hinweist, daß Jesus nicht "die vorhandenen Organisationen, den Staat, die Kirche, den Tempel, das Priestertum auflösen" wollte (Die Hilfe 1,1895, Nr.23, Art. Christentum und Gewalt).

2) Der Aufsatz - Naumann beschäftigt sich mit ihm in Die Hilfe 2,1896, Nr.6, Wochenschau - war von R. Martin, Referendar am königlich-sächsischen staatlichen Bureau, in den preußischen Jahrbüchern veröffentlicht worden.

aber wird ein neuer Akzent gesetzt, der in der folgenden Überlegung zum Ausdruck kommt: "Wie aber kann Deutschland militärisch stark sein, wenn es im Innern einem Bürgerkrieg entgegen geht?... Krieg führen erfordert Menschenkraft und wirtschaftliche Mittel. Um der zukünftigen Kriege willen müssen Löhne erhöht, Arbeitszeit verkürzt, Mütter geschont, Menschen gebildet werden." Das Neue besteht in der Einsicht, daß nationale Macht nicht ohne weiteres zur Verfügung steht, sondern nur im Zusammenhang mit sozialer Gesundung des Volkskörpers, d.h. mit fortschreitender Durchsetzung des christlich-sozialen Programms entstehen und wachsen kann. Nationales Machtpotential und christlich-soziale Wirksamkeit erscheinen in einem Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit: Die nationale Kraft und Macht fußt auf christlich-sozialer Gestaltung, und die christlich-soziale Gestaltung bedarf des äußeren Schutzes durch ein zureichendes Machtpotential. Die Einsicht in diese Interdependenz verwischt die Priorität des christlichen Sozialismus. Ein Gleichgewicht machtpolitisch-nationaler und christlich-sozialer Zwecke ist entstanden, sodaß kaum noch auszumachen ist, ob die nationale Macht um des Christlich-Sozialen willen oder das Christlich-Soziale um des Nationalen willen zu fördern ist. Die Selbstverständlichkeit, mit der die "zukünftigen Kriege" einkalkuliert werdenn, kann allerdings bereits als ein Symptom für einen entstehenden imperialistischen Nationalismus gewertet werden, der seine Berechtigung nicht mehr vor einer christlichen Norm ausweisen muß.

c) Nationaler und christlicher Anspruch in spannungsvollem Nebeneinander

Die zuletzt gekennzeichnete Bestimmung des Verhältnisses von nationalem Eigenanspruch und christlichem Sozialismus, nach der das nationale Machtstreben der christlich-sozialen Zielsetzung zwar nicht mehr eindeutig untergeordnet war, aber sich auch noch nicht von ihr gelöst und verselbständigt hatte, gilt nur für eine kurze Übergangszeit. Schon bald hat Naumann seine Versuche, den Anspruch des Nationa-

len mit dem Anspruch des Christlich-Sozialen zu vermitteln, aufgegeben. Es werden von ihm jetzt beide Ansprüche vertreten, ohne daß sie miteinander in Einklang gebracht werden können, aber auch ohne daß eine theologische Rechtfertigung für dieses spannungsvolle Nebeneinander gegeben werden könnte. Die Eigenmacht des nationalen Anspruchs tritt mit fortschreitender Rezeption imperialistisch-nationalistischer Gedankengänge im Verlaufe des Jahres 1896 bei Naumann immer stärker hervor. Max Weber ist Vorbild: "Immer geht Weber aus vom Standpunkt der deutschen Volkserhaltung..."[1]. Naumann pflichtet ihm bei: "Ein Volk muß sich selbst erhalten"[2]. "Die Verteilung der Erde steht auf der Tagesordnung"[3]. Die Selbstbehauptung der Nation verlangt nach einer entschiedenen Kolonialpolitik. Für die nationale Größe müssen schwere Opfer gebracht werden[4]. Diese Gedankengänge eines imperialistischen Nationalismus stehen in starker Spannung zu den folgenden, nahezu gleichzeitig in einer Andacht geäußerten christlichen Gedanken[5]. In dieser Andacht werden Paulus und Jesus als vorbildliche Prediger der Auferstehung hingestellt; denn die Predigt der Auferstehung ist ein "Liebesdienst an Menschenseelen", den nur solche tun können, "die selber in dieser Welt nichts gewinnen wollen" und "die selber in den Tod gehen, weil sie den Tod nicht für das Ende halten". Die christliche Predigt von der Auferstehung wird dagegen nicht ausrichten können, wer "sich selber vor dem Tode fürchtet... wer voll Menschenfurcht und zeitlicher Rücksichten ist". Eine Woche vor Erscheinen dieser Andacht hatte Naumann die unbedingte nationale Selbsterhaltung vertreten und Kolonialpolitik gefordert, weil die "Verteilung der Erde" auf der Tagesordnung stände. Das läßt sich schwerlich mit einer un-

1) Die Hilfe 2, 1896, Nr.10, Wochenschau
2) Die Hilfe 2, 1896, Nr.13, Wochenschau
3) Ebd.
4) Ebd.
5) Die Hilfe 2, 1896, Nr.14, Ein Prediger der Auferstehung

ter dem Anspruch der Auferstehungspredigt stehenden christlichen Existenz, deren Kennzeichen selbstloser Einsatz und umfassende soziale Hilfe sind, vereinbaren. Hier werden eben doch "zeitliche Rücksichten" genommen, die Unbedingtheit nationaler Selbsterhaltung steht nicht unter dem Zeichen christlicher Hoffnung, sondern setzt letzlich doch die Todesfurcht voraus, und die Kolonialpolitik beweist, daß man in dieser Welt doch noch möglichst viel erwerben will. "Der Geistliche", so fordert Naumann an anderer Stelle[1], "soll der geborene Feind der Selbstsucht sein." Andererseits bringt er dieses christliche Postulat angesichts der damaligen Strömungen nationaler Selbstsucht nicht zur Geltung.

In der Tatsache, daß christliche und imperialistisch-nationale Leitsätze unverbunden und unausgeglichen nebeneinanderstehen, kommt zum Ausdruck, daß Naumann die Wirklichkeit des Nationalen in ihrer damaligen Gestalt nicht in seine christlich-soziale Konzeption integrieren konnte. Andererseits war er auch nicht darum bemüht, den Anspruch dieser Wirklichkeitssphäre von seiner christlichen Position aus zurückzuweisen oder kritisch zu begrenzen. Indem Naumann vor dem Druck des imperialistischen Nationalismus zurückwich, war der Universalismus seiner bisherigen christlichen Position faktisch schon abgeschrieben, und dies kam bereits einer Aufgabe dieser Position gleich.

Naumann wurde in dieser Zeit von der Frage bewegt, ob und wie die faktische Situation, das Neben- und Gegeneinander der beiden Ansprüche, legitimiert werden konnte. Einen Beitrag zur Klärung dieser Frage erhoffte er von der ersten Delegiertenversammlung der Christlich-Sozialen, zu der er für den Herbst 1896 nach Erfurt einlud. In seinem Aufruf heißt es u.a.: "Wir sind bis jetzt Christlich-Soziale und wollen das 'auf christlicher Grundlage' festhalten, aber es ist nicht leicht, die rechte Form dafür zu finden." Es ist nötig, "daß sofort in diesem Jahre das Verhältnis

1) Die Hilfe 2,1896, Nr.9, Wochenschau

unserer politischen Organisation zum Christentum rückhaltlos erörtert wird"[1].

d) Nationaler und christlicher Anspruch in prinzipieller Eigenständigkeit

Die Auseinandersetzung zwischen nationalem Anspruch und christlichem Universalismus findet in prinzipieller Hinsicht damit ihren Abschluß, daß der Wirklichkeit des Nationalen jetzt ein eigenständiger Anspruch ausdrücklich zuerkannt wird, während gleichzeitig der Charakter des Christentums so bestimmt wird, daß der Verzicht auf eine christliche Gestaltung der nationalen Probleme und Ziele als legitim erscheint. Diese Klärung des Verhältnisses von nationalem und christlichem Anspruch erfolgte, wie Naumann erhofft hatte, auf jener ersten Vertreter-Versammlung der Christlich-Sozialen, die sich seit der Erfurter Tagung "National-Soziale" nannten. Rudolf Sohm hielt das Grundsatzreferat, das in der Forderung nach "Scheidung des Geistlichen vom Weltlichen" gipfelte[2]. Das Christentum gebe keinerlei Antwort auf politische Fragen. Versuche man dennoch im Namen des Christentums Politik zu machen, so mißbrauche man das Christentum. "Das Christentum ist geistlich." Politische Tätigkeit aber ist weltlich, "ist Kampf für unser Volk, für das Dasein und die Macht unseres Volkes"[3]. Naumann übernahm die Sohm'sche Grundposition[4]. Sie befreite ihn von einer Aufgabe, deren Lösung ihm bis

1) Die Hilfe 2, 1896, Nr.47, "Auf nach Erfurt!"
2) Protokoll über die Vertreter-Versammlung aller National-Sozialen in Erfurt vom 23. bis 25. November 1896, S.37
3) Zu Sohms theologischer Konzeption vgl.unten S. 157f.
4) Rückblickend schreibt er dazu: "Es war für uns, die wir von der Religion her in die Politik eintraten, nichts Kleines und Leichtes, den Übergang vom christlichen zum nationalen Sozialismus zu finden. Weil aber Sohm sah und wußte, welche Krisis und Zersetzung mitgebrachter Vorstellungen er in den Kreisen der damaligen jungen Evangelisch-Sozialen anrichtete, entzog er sich der moralischen Pflicht nicht, uns beim ideellen Aufbau des national-sozialen Vereins tatkräftig zu helfen" (Gestalten und Gestalter, 1919, S.65).

dahin, wie wir sahen, nicht gelungen war: das Nationale in seiner imperialistischen Ausprägung christlich zu legitimieren. Sohm gab gleichsam das gute Gewissen dazu, nationale Interessen ohne Rücksicht auf christliche Leitbilder wahrzunehmen. Er hat die Hemmungen, die der fortschreitenden Aufnahme imperialistischer und nationalistischer Thesen noch im Wege standen, beseitigt. Das Nationale, dessen beherrschende zeitgeschichtliche Ausprägung als imperialistischer Nationalismus gekennzeichnet werden kann, vermochte also seinen Eigenanspruch gegen Naumanns vorherige universale christlich-soziale Konzeption durchzusetzen. Dieser Vorgang, der in seinen einzelnen Phasen verfolgt wurde, ist von großer prinzipieller Bedeutung, weil mit ihm der Durchbruch zu einer neuen Gesamtkonzeption vollzogen wurde. Im Unterschied zur bisherigen christlich-sozialen Konzeption werden jetzt den Phänomenen der vorfindlichen Wirklichkeit ausdrücklich eigene Rechte und Ansprüche zuerkannt, sodaß diese zugleich den Charakter von ethischen Normen erreichen.
Die Auswirkungen dieser gewandelten Konzeption, die Naumann gleichwohl weiterhin als eine theologische Konzeption verstanden haben will, sollen im Folgenden aufgezeichnet werden. Als Beispiel dient wiederum der Wirklichkeitsaspekt des Nationalen.

3. Bewährung des Nationalen als Norm gegenüber Völkerwelt und Gesellschaft

Die folgenden Ausführungen wollen die Feststellung, daß die Phänomene der vorfindlichen Wirklichkeit für Naumann normativen Charakter gewonnen haben, am Beispiel des Nationalen verifizieren. Der Normcharakter, der dem Nationalen bei Naumann zugeschrieben ist, soll an dem Verhältnis veranschaulicht werden, in dem nach Naumann das Nationale zur Völkerwelt einerseits und zu den innergesellschaftlichen Kräften andererseits steht.

a) Der Anspruch des Nationalen gegenüber der Völkerwelt

Die Bewährung des Normcharakters der imperialistisch-nationalistischen Strömungen erfolgt in der Weise, daß Naumann sich mitten in jene Strömungen hineinstellt, sich zu ihrem Verteidiger und Interpreten macht und dadurch die von ihnen ausgehenden Impulse verstärkt, weitergibt. Das geschieht dort, wo gegenüber den anderen Nationen die überragende Bedeutung der eigenen Nation bekräftigt und eine nationale Expansion befürwortet wird.

(1.Sendungsbewußtsein.) Die Hervorhebung des eigenen nationalen Anspruchs im Verhältnis zu anderen Völkern hat zunächst die Form eines besonderen nationalen Wertbewußtseins, eines Sendungsbewußtseins. Naumann formuliert ein solches Sendungsbewußtsein, wenn er fordert, das deutsche Volk müsse "an sich selbst glauben, an seine Weltaufgabe..."[1)]

(2.Eroberungsdrang.) Der nationale Anspruch wird dann auch ganz real über die geographischen Grenzen hinaus ausgedehnt. Durch politischen, wirtschaftlichen und militärischen Druck versucht die Nation, ihre Einflußsphäre auszudehnen und ihren Besitzstand zu vergrößern. Auch dieses über die Grenzen hinaus-

1) Demokratie und Kaisertum, 4.Aufl.,1905,S.37; vgl. auch Patria,1901,Vorwort: "Was heißt 'deutsch' sein? Es heißt sicher glauben, daß wir Deutschen durch unseren Charakter der Welt etwas zu bieten haben." Mit der Propagierung eines deutschen Wert- und Sendungsbewußtseins befindet sich Naumann in J.G.Fichtes Bahnen. Er hat sich zu der auf Fichte zurückgehenden nationalen Tradition immer wieder bekannt; vgl. z.B. V,521: "Ich persönlich rechne mich ohne alle Einschränkungen zu demjenigen Nationalsinn, dessen höchster Prophet Fichte geworden ist. Das ist es, was für mich in dem Worte nationalsozial lag und liegt. Weil ich diesem Fichteschen Nationalsinn mich zurechne, gehöre ich politisch zum Liberalismus. Fichte war der deutscheste und der freieste Mensch, den unser Volk hervorgebracht hat. Alle unsere sozialen Bestrebungen finden sich in ihren Ansätzen bei Fichte." - Vgl. hierzu auch Th.Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949, S.237; 315; 429.
In "Demokratie und Kaisertum" (1.Aufl. 1900) und

greifende nationale Macht- und Eroberungsstreben findet in Naumann einen eifrigen Befürworter. Die Aneignung fremden Territoriums wird ausdrücklich bejaht: "Wir wollen ... auf der Erdkarte haben, was wir haben können"[1]. Im Blick auf die Türkei bestehen lediglich situationsbedingte Bedenken: "Heute können wir kein Land von der Türkei brauchen, denn wir sind noch nicht stark genug, um etwa gewonnenes Territorium zu kolonisieren und zu verteidigen. Die Zeit, wo wir große Griffe in die Weltgeschichte hinein tun können, ist noch nicht da"[2]. Naumann empfiehlt im Blick auf die Türkei als politische Konzeption: "Wir müssen das Land wirtschaftlich von uns abhängig machen, um es später politisch kontrollieren zu können"[3].

Auch die der Türkei gewährte deutsche Unterstützung, die die Türkei vor dem Zerfall bewahren soll, dient nach Naumanns Interpretation der eigenen nationalen Expansion: Vom Zerfall der Türkei würde England Gewinn haben, und das würde für Deutschland eine Schwächung bedeuten[4]. "Wenn wir darum den türkischen

in anderen Schriften der gleichen Zeit tritt besonders deutlich Heinrich von Treitschkes Einfluß auf Naumann hervor, nachdem in Naumanns christlich-sozialer Periode dieser "Stern seiner Jugend" (Th. Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl.,1949,S.307) etwas blasser geworden war. Treitschkes Bewunderung für Bismarck als den Zerstörer des Legitimismus und Begründer des deutschen Reiches, sein nationaler Machtgedanke, verbunden mit den Forderungen nach intensiver Kolonialpolitik (Vgl.B.Gebhardt, Handb. der dt.Geschichte, Bd 3,8.Aufl.,S.227) und nach Schutz des deutschen Handels durch Verstärkung der Flotte (Vgl.ebd.S.264), ferner sein antienglischer Affekt werden nun für Naumann wichtig. Wir werden im Folgen nach darauf zurückkommen.

1) Verhandlungen des 11.evang.-soz.Kongresses,1900,S. 179. v.Treitschke hatte sich schon 1884 für eine verstärkte Kolonialpolitik eingesetzt (Die ersten Versuche deutscher Kolonialpolitik, in:H.v. Treitschke, Aufsätze,Reden und Briefe,1929,Bd 4, S.665ff.).
2) Asia, 1899,S.159
3) Ebd. S.164
4) Der hier bei Naumann durchschimmernden Aversion gegen England hatte H. v.Treitschke einen starken Ausdruck gegeben. "England ist heute der unbeschämte Vertreter der Barbarei im Völkerrechte" (Die Türkei und die Großmächte, 1876, in: H.v. Treitschke, Aufsätze, Reden und Briefe, 1929, Bd 4, S.327, vgl. ferner ebd. S.673ff; 730).

Staat erhalten, so tun wir das um unseretwillen, weil wir an unsere größere Zukunft glauben"[1].

(3. Kriegerische Konflikte.) Das imperialistische, über die Grenzen der Nation hinauszielende Machtdenken muß notwendigerweise kriegerische Konflikte einkalkulieren oder sogar zum selbstverständlichen Werkzeug nationaler Expansion rechnen. Um die nationalen Ansprüche, im Kriegsfall zu sichern, um ihnen im Frieden Nachdruck zu verleihen, fordert Naumann eine starke Rüstung[2]. Um der nationalen Selbstdurchsetzung willen müssen "die Blutströme der Kriege, die gebrochenen Lebensläufe der Verwundeten und die wirtschaftlichen Störungen" hingenommen werden[3].

(4. Ablehnung jeder Tarnung.) Die unbedingte Vertretung der Belange der eigenen Nation mit allen Mitteln imperialistischer Politik erscheint Naumann so selbstverständlich, daß er jede Tarnung und Verbrämung solcher Interessenpolitik ablehnt. "Nicht das ist es, was wir den Engländern übelnehmen, daß sie gewinnen wollen und schießen. Das tun wir ja auch. Das haben wir in Kiautschou getan und tun es, Gott weiß wo, sonst noch in der Welt. Und wenn wir morgen die Delagoabai haben könnten, würden wir sie nehmen... Wir wollen so gut auf der Erdkarte haben, was wir haben können, wie sie es wollen. Nur meine ich, es wäre nicht recht, wenn wir versuchten, den Kampf um die Existenz zunächst zu verbrämen, indem wir sagten: Wir gehen um der Zivilisation willen in die weite Welt"[4].

1) Asia, 1899, S.147
2) Die Forderung nach einem militärisch starken Deutschland findet ihren Ausdruck in mehreren Kapiteln des Buches "Demokratie und Kaisertum", 1900 (4.Aufl. 1905); vgl. bes. die Kapitel 2,4,5 u.6 des 3.Abschnittes.
Es dürfte sich hier Max Webers Einfluß geltend machen. Weber hat, wie schon aus seiner Freiburger Antrittsrede von 1895 hervorgeht, fest damit gerechnet, daß es im Zuge des deutschen Weltmachtstrebens zu kriegerischen Verwicklungen kommen werde (Vgl. hierzu W.J.Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920, 1959, S.87; 89ff.) und ist stets für eine starke Rüstung eingetreten (Vgl. ebd. S.77).
3) I,623
4) Verhandlungen des 11. evang.-soz.Kongresses, 1900, S.179

Naumann hält es für "protestantischer, ehrlicher und einfacher, zu sagen: Es sind Kämpfe und als solche wollen wir sie anerkennen und gehen und stehen lassen"[1]. Die "Natur des Völkerlebens" - man könnte auch sagen: Die Wirklichkeit des Völkerlebens - ist "Kampf und Gier"[2].
Naumann hat den Anspruch der Wirklichkeit des Nationalen in der geschichtlichen Gestalt des Imperialismus vernommen, akzeptiert und propagiert. Indem er eine Tarnung des imperialistischen Nationalismus ablehnte[3], hat er bestätigt, daß das Nationale in sich selbst normativen Charakter hat und daher keiner weiteren Legitimation durch irgendwelche anderen kulturellen oder moralischen Zielsetzungen bedarf[4].

b) Der Anspruch des Nationalen gegenüber der Gesellschaft

Der starke Eigenanspruch des Nationalen kommt zugleich auch in Naumanns Bestreben zum Ausdruck, Entscheidungen und Urteile in anderen Wirklichkeitsbereichen auf jenen nationalen Wert hinzuordnen. Vor allem für die Zeit um die Jahrhundertwende läßt sich zeigen, wie entscheidende Bereiche des kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Lebens auf den nationalen Anspruch hinorientiert oder von diesem Anspruch

1) Ebd. S.180
2) Die Hilfe 4, 1898, Nr.15, S.1
3) Daß diese Ablehnung für Naumann bezeichnend und bemerkenswert ist, ergibt sich hier aus dem Gegenüber zur Praxis der Engländer, die aber als die allgemeine Praxis des Imperialismus angesehen werden kann. Vgl. hierzu z.B. E.Schütte, der den Imperialismus als "unersättlichen, aber getarnten Willen zur Macht" definiert (Art. Imperialismus, ESL, Sp.494).
4) Indem Naumann das Nationale als Norm betrachtet, steht er - mindestens hinsichtlich der Bereitschaft, daraus ethische Konsequenzen zu ziehen - M.Webers Verständnis der Nation als "Wert" nahe. Vgl.M.Weber, Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik, 1895, in: Gesammelte politische Schriften, 2.Aufl., 1958, S.13ff.; M.Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Halbbd 2, 4.Aufl., 1956, S.529f.; zum Wertbegriff "Nation" bei Weber s. auch W.J.Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920, 1959, S.42; 50; 55; 71ff.

her bewertet werden[1]. Unter diesem Aspekt ihrer Ausrichtung auf das Nationale seien einige Bereiche des innergesellschaftlichen Lebens skizziert.

(1. Industrialismus.) Der Bereich der Industrie und Industrieverfassung erscheint als in hohem Grade auf die nationale Größe und Expansion hingeordnet. Im Zusammenhang mit der damals zu beobachtenden starken Bevölkerungsvermehrung[2], in der die imperialistisch-nationalistischen Bestrebungen einen starken Rückhalt hatten, soll auch "eine Fortsetzung des industriellen Aufschwungs in größerem Maßstab" erfolgen[3]. Die "Industrialisierung" bezeichnet Naumann als "unsere nationale Frage"[4]. Mit den Industrieerzeugnissen gilt es den Weltmarkt zu erobern. Zu diesem Zweck muß die Industrie in der Lage sein, Qualitätsware zu erzeugen. "Zu gehobener Technik aber gehört gehobenes Arbeiterpersonal"[5]. "Hebung der Qualität des Arbeiters"[6] und Schutz der Persönlichkeit sind daher zu fordern. "... unsere Parole heißt: Maschine und Persönlichkeit"[7]. Die Industrie wird sich "in ihrer eigenen Kraft erhöhen, je mehr auch in ihr aus Sklaven und Untertanen Industriebürger werden"[8]. Der Masse muß "eine Entfaltung ihrer eigenen Kräfte gewährleistet" erscheinen. "Mit anderen Worten: Die Demokratisierung des Wirtschaftslebens muß ernsthafter Hauptbestandteil des industriellen Gesamtprogramms sein"[9]. "Der Industrialismus muß vom Willen des gan-

1) Die beherrschende Rolle des Nationalen ist besonders in Naumanns Buch "Demokratie und Kaisertum" auf Schritt und Tritt zu greifen. Die folgenden Ausführungen stützen sich vorwiegend auf dieses zuerst 1900 erschienene Werk.
2) Vgl. hierzu z.B. Max Weber: "Schon der dunkle Ernst des Bevölkerungsproblems hindert uns, Eudämonisten zu sein, Frieden und Menschenglück im Schoße der Zukunft verborgen zu wähnen und zu glauben, daß anders als im harten Kampf des Menschen mit dem Menschen der Ellebogenraum im irdischen Dasein werde gewonnen werden" (Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik, 1895, in: M.Weber, Gesammelte politische Schriften, 2.Aufl.,1958, S.12).
3) Demokratie und Kaisertum, 4.Aufl., 1904, S.67
4) Ebd. S.26
5) Ebd. S.22
6) Ebd.
7) Ebd. S.27
8) Ebd. S.30
9) Ebd. S.69

zen Industrievolkes getragen werden. Dieser Gesamtwille muß hervorgerufen werden durch Mitbeteiligung am Betriebssystem und am Gewinn." Sind die Arbeiter "Sklaven, so ist ihr Werk Sklavenarbeit. Mit einer solchen Unterschicht erreichen wir unsere geschichtliche Größe nicht"[1]. Der Grund für die Forderung nach Demokratie in Staat und Wirtschaft, die auf die "Menschwerdung der Masse" zielt, ist anscheinend in hohem Grade das Streben nach Glanz und Kraft der eigenen Nation.

(2. Parteien.) Die Stellung zum Fortschritt der Nation und ihrer Machtentfaltung wird zum Kriterium für die Beurteilung der politischen Kräfte in Deutschland. Hier haben die Konservativen besonderes Geschick bewiesen. Sie nahmen "den Nationalgedanken auf, als sei er in ihren Köpfen gewachsen, und mit diesem Gedanken schufen sie sich ein Hilfsheer der besten Patrioten"[2].

Zu der katholischen Zentrumspartei hat Naumann nur wenig Zutrauen; denn der Nationalismus des gläubigen Katholiken "ist von vornherein durch starken Internationalismus gedämpft... Oft wirkt die Gläubigkeit direkt entnationalisierend"[3]. "Der Kampf gegen das Zentrum ... ist recht eigentlich ein Kampf pro patria, denn das Schicksal des Deutschtums hängt davon ab, daß wir uns noch einmal wieder vom Ultramontanismus loswinden ... Die freie, weltoffene Forschung, die Rücksichtslosigkeit der Wahrheit ist Vorbedingung der zukünftigen deutschen Größe. Mit bevormundeten Menschen ringen wir uns nicht in die Höhe. Deshalb ist es nötig, daß die Demokratie das Zentrum geistig überwindet"[4].

(3. Kaisertum.) Angesichts der Zersplitterung der Parteien im Parlament sieht Naumann im Kaiser den stärksten politischen Faktor im deutschen Reich[5]. Auch das Kaisertum bewertet er nach dem Beitrag,

1) Ebd. S.69
2) Ebd. S.95
3) Ebd. S.125
4) Ebd. S.132f. - Auch H.v.Treitschke war um die nationale Gesinnung der Parteien besorgt (Vgl. Parlamentarische Erfahrungen der jüngsten Jahre, 1886, in: H.v.Treitschke, Aufsätze, Reden und Briefe, Bd 4, 1929, S.704; 710f.).
5) Demokratie und Kaisertum, 4.Aufl., 1905, S.170

den es bei der nationalen Selbstdurchsetzung leistet. Weil wir Deutschen uns zur europäischen Großmacht aufgeworfen haben, "brauchen wir Diplomatie und Heer"[1]. "Diplomatie und Heeresleitung sind aber nicht die starken Seiten der Demokratie und des Parlamentarismus. Sie fordern ihrer Natur nach einen ständigen Betrieb..."[2] Deshalb liegen sie am besten in der Hand des Kaisers, der sich aber stets auf die "deutsche Masse" stützen muß, weil sie "Heer, Flotte, Geld und Macht (bringt)"[3]. "Wer aber will ein Deutschland überwinden, in dem der Kaiser und die Masse sich gefunden haben?"[4] Das Kaisertum ist somit eine nationale Notwendigkeit.[5]

(4. Christliche Religionen.) Vom nationalen Standpunkt aus wird der Geltungsbereich des Christentums abgesteckt. Soweit es als Nächstenliebe auftritt, hat es an den nationalen Interessen seine Grenzen. Es ist nach Naumann "zu verlangen, daß die Liebestaten niemals zu politischen Handlungen werden, die unsere deutsche Staatspolitik durchkreuzen"[6]. Soweit es direkt oder indirekt der Nation und ihrer Entfaltung zugute kommen kann - als "Seelentrost und Erziehungsmacht"[7] - ist es willkommen.

(5. Zusammenfassung.) Die hier wiedergegebenen Entscheidungen und Urteile Naumanns werfen viele weitere Fragen zum geschichtlichen Hintergrund auf und könnten

1) Ebd. S.179
2) Ebd. Vgl. H.v.Treitschkes Urteil: "Alles, was eine Regierung stark macht, das altgewohnte Ansehen und die Überlieferungen der Herrscherkunst, liegen bei uns in der Hand der Krone und des monarchischen Beamtentums..." (Parlamentarische Erfahrungen der jüngsten Jahre,1886, In: H.v.Treitschke, Aufsätze, Reden und Briefe, Bd 4,1929, S.710)
3) Demokratie und Kaisertum, 4.Aufl., 19045, S.180
4) Ebd. S.194
5) Diese Einschätzung des Kaisertums und eine positive Beurteilung Wilhelms II. hielt Naumann bis 1908 durch, und zwar gegen die ständige harte Kritik M.Webers am "persönlichen Regiment" des Kaisers. Zur Änderung seiner Haltung vgl. Th.Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949, S.257ff. und W. J.Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920, 1959, S.163ff.
6) Asia, 1899, S.141
7) Demokratie und Kaisertum, 4.Aufl., 1905, S. 123

im einzelnen einer kritischen Betrachtung und differenzierenden Bewertung unterzogen werden. Darauf kommt es im vorliegenden Zusammenhang jedoch nicht an. Vielmehr sollte gezeigt werden, daß Naumann viele seiner Forderungen aus dem Nationalen herleitet. Der Anspruch des Nationalen wirkt gleichsam wie ein Magnet, nach dessen Kraftlinien sich Naumanns Denken und Handeln im innergesellschaftlichen Bereich zu großen Teilen ausrichtet. Damit wird der Anspruch der Wirklichkeit des Nationalen faktisch als Norm bewährt.

4. Religiöse Fundamentierung des nationalistischen Anspruchs

Das Nationale in der geschichtlichen Gestalt des imperialistischen Nationalismus, so läßt sich das Ergebnis der bisherigen Untersuchung zusammenfassen, hat Naumanns universale christliche Konzeption gesprengt und sich als eigenständige Norm etabliert. Der normative Charakter der Wirklichkeit des Nationalen wurde von Naumann dadurch anerkannt, daß er den imperialistischen Nationalismus offen propagierte und ihn in einer Reihe von weiteren Entscheidungen und Urteilen im Bereich der Gesellschaft zum Tragen brachte. Somit konnte am Beispiel des Nationalen die These erhärtet werden, daß Naumann sich dem Anspruch der Wirklichkeit zu unterwerfen bereit war, nachdem er zuvor die Wirklichkeit dem universalen christlichen Anspruch unterwerfen wollte. Die folgenden Ausführungen wollen nun - weiterhin am Beispiel des Nationalen - hervorheben, daß die Wirklichkeit, deren Normcharakter Naumann anerkennt, eine religiöse Qualifikation erhält. Naumann verknüpft das Nationale mit dem Gottesgedanken, und zwar betrifft die religiöse Qualifizierung sowohl die Verteidigung des Nationalen als auch das imperialistische Macht- und Eroberungsstreben der Nation.

Auf Gottes Willen wird die geschichtliche Existenz und die gegenwärtige Existenz des Volkes zurückgeführt. Die Erhaltung der von Gott gewährten nationalen

Existenz ist daher eine von Gott gesetzte Pflicht. "Wenn Gott uns Deutsche trotz Sturm und Wogendrang zum Volk hat werden lassen, dann will er auch, daß wir dieses Volkstum erhalten"[1]. Eine wirksame Erhaltung des Volkstums kann nur unter Berücksichtigung des Gesamtcharakters der gegenwärtigen Wirklichkeit geschehen. Weil "Gott die Menschen in eine Welt des Kampfes hineingesetzt hat", weil auch Kriege nicht frei gewählt oder vermeidbar sind, sondern als "eine Schickung..., als eine Not, der man gehorchen muß", angesehen werden müssen[2], darum kann eine nationale Selbstbehauptung auf Kampf und Krieg grundsätzlich nicht verzichten, darum auch geschieht eine solche Selbstbehauptung zugleich mit göttlicher Legitimation. Die religiöse Qualifizierung, die die Nation und ihre Selbstbehauptung erfahren, gilt auch für Kampf und Krieg. Die Krieger aller Parteien begehen darum keine Gotteslästerung, wenn sie sich "im Gebet zu Gott (wenden), daß er ihnen helfe, ihre schwere, blutige Pflicht zu tun"[3]. "Der Kampf der Waffen ist keine Sache, deren sich ein Volk vor seinem Gott zu schämen hat"[4]. Da "Gott... der Menschheit stets neuen Stoff des Kämpfens" zuführt[5], da wir also "in der Welt des Kampfes leben"[6], ist schon die Schaffung und Erhaltung der Kriegs- und Kampfesfähigkeit eine von Gott gesetzte Aufgabe. "Wir werden am besten tun, wenn wir daran glauben, daß Gott uns eine Aufgabe gibt, und die bedeutet einfach: Du, Volk, das du geworden bist, du habe dich in Zucht und Kraft. Habe dich aber auch nach außen in der nötigen Macht!"[7]

1) Die Hilfe 6, 1900, Nr.32, S.9
2) Die Hilfe 6, 1900, Nr. 9, S.9
3) Ebd.
4) Die Hilfe 6, 1900, Nr.32, S.9; vgl. auch Die Hilfe 5, 1899, Nr.43, S.4: Es ist "wahrhaft fromm und gut", dem deutschen Volk zu sagen: "laß dich nicht klein machen!"
5) Die Hilfe 8, 1902, Nr.30, S.4f.
6) Demokratie und Kaisertum, 4.Aufl., 1905, S.205
7) Verhandlungen des 11. evang.- soz. Kongresses, 1900, S.181

Eine Reihe von Aussagen Naumanns macht deutlich, daß auch das imperialistische Macht- und Eroberungsstreben der Nation in die religiöse Qualifizierung eingeschlossen ist. "Nationale Selbstsucht" kann als "sittliche Pflicht" bezeichnet werden[1]. Daher kann eine Verantwortung für das Schicksal anderer Völker beiseite geschoben werden. "Was aus der Weltgeschichte am Ende wird, scheint mir Gottes Sache zu sein. Aber was aus der Weltgeschichte unseres Volkes wird, scheint mir Sache unseres Volkes zu sein"[2]. "Wir sind nicht verantwortlich für die Weltregierung, aber für unsere deutsche Pflichterfüllung"[3]. Die nationale Selbstsucht äußert sich im Kampf, der nicht zur Verteidigung geführt wird, sondern der die Ausdehnung der nationalen Herrschaft erstrebt, der gewaltsame Eroberungen intendiert, der also andere Völker zurückdrängen will, da "der Fortschritt eines Volkes vom Rückgang eines anderen abhängig ist"[4].
Diesen Kampf verbindet Naumann mit dem Gottesgedanken, wenn er ausführt: Die Welterkenntnis lehrt uns "einen Gott der Macht und Stärke". "Die Nachfolge des Welt-

1) Die Hilfe 8, 1902, Nr.29, S.3
2) Die Verhandlungen des 11.evang.-soz. Kongresses, 1900, S.179
3) Die Hilfe 6, 1900, Nr. 32, S.9
4) Die Hilfe 3, 1897, Nr. 1, "Unser Programm"
Obwohl Naumann häufig von "Volk" spricht, ist sein Nationbegriff nicht "völkisch" bestimmt: Konstitutiv sind weder rassische Besonderheiten noch bestimmte sprachlich-kulturelle Eigenarten, sondern das Volk als biologisch-politisch-wirtschaftlicher Machtfaktor. Naumann blickt dabei auf den faktischen, geschichtlich gewordenen deutschen Nationalstaat.
Naumann ist in seinem Nationbegriff in dieser Zeit stark von M.Weber beeinflußt. Weber hat die völkischen Elemente des Nationalbewußtseins gegenüber der politischen Schicksalsgemeinschaft relativiert (Vgl. Wirtschaft und Gesellschaft, Halbbd 2, 4.Aufl., 1956, S.528f.) und vor allem den Machtcharakter des Nationalstaates betont. Seine Hauptforderung an die politischen Kräfte in Deutschland ist daher, "die dauernden ökonomischen und politischen M a c h t interessen der Nation über alle anderen Erwägungen zu stellen" (Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik, 1895, S.18, in: M.Weber, Gesammelte politische Schriften, 2.Aufl., 1958; vgl. ebd. auch S.14f.; 23).

gottes ergibt die Sittlichkeit des Kampfes ums Dasein"[1]. Hiernach befindet sich der Imperialist und Nationalist, der sich kämpfend gegen andere Nationen erhebt, nicht außerhalb eines göttlichen Auftrags. Die kämpfende Nation hat einen Gott des Kampfes an ihrer Seite[2].

Die am Beispiel des Nationalen festgestellte religiöse Qualifizierung der Wirklichkeit wirft die Frage auf, wieweit und in welchem Sinne die Behauptung zutrifft, Naumann stehe unter dem Anspruch der vorfindlichen, geschichtlichen Weltwirklichkeit, sei also säkularen Einflüssen erlegen. Ihre Beantwortung bleibt einer theologisch-kritischen Auseinandersetzung mit Naumanns Entwicklung vorbehalten.[3] Wir verfolgen zunächst Naumanns Entwicklung am Beispiel seiner Stellung zur Wirklichkeit des Nationalen weiter.

II. Naumanns Entscheidungen im Zeichen eines vom Imperialismus gelösten nationalen Anspruchs

Die Periode, in der Naumanns Entscheidungen in hohem Maße im Zeichen eines imperialistischen Nationalismus standen, erreichte um 1900 ihren Höhepunkt. Danach begannen Wirklichkeit und Anspruch des Nationalen in einem veränderten Licht zu erscheinen. Es läßt sich nun wiederum zeigen, daß Naumann in seinem Denken und Handeln während der neuen bis in die Jahre des ersten Weltkrieges hineinreichenden Periode dieser Veränderung Rechnung trägt und ihr Ausdruck verleiht.

1) I,617
2) Eine biblische Legitimation des in die Welt ausgreifenden Imperialismus deutet Naumann einmal mit dem im biblischen Schöpfungsbericht gegebenen Befehl "Seid fruchtbar und mehret euch!" an. Wo nun ein Volk, das diesem Befehl entspricht und dessen Bevölkerung sich vermehrt, "mehr Menschen hat, als der einheimische Boden nährt, da rechnet es, um beim biblischen Ausdruck zu bleiben, mit dem 'allerlei Kraut auf der ganzen Erde', das Gott ihm gegeben hat" (Patria, 1902, S.35).
3) s. unten S. 102

1. Verdrängung imperialistischer Vorstellungen durch veränderte Wirklichkeitserfahrung

In den beiden ersten Jahrzehnten nach der Jahrhundertwende sieht sich Naumann durch eine Reihe von Erfahrungen genötigt, die imperialistischen Elemente im Verständnis der Wirklichkeit des Nationalen in den Hintergrund treten zu lassen. Vor allem die folgenden drei Erfahrungen können als bedeutsam für die veränderte Sicht des Nationalen angesehen werden: Die erste Erfahrung betrifft die Entwicklung des biologischen Potentials für einen deutschen Imperialismus. Naumann stützte sich entscheidend auf die rapide Zunahme der Bevölkerung in Deutschland, als er eine starke nationale Machtausweitung erwartete und propagierte. Als ihm jedoch der nach 1900 einsetzende Geburtenrückgang bewußt wurde, schwand die Hoffnungsfreudigkeit seines imperialistischen Denkens[1].

Die beiden anderen der imperialistischen Sichtweise widersprechenden Erfahrungen entstammen der Kriegszeit 1914/18. Angesichts der Ereignisse des Weltkrieges konnte die Vorstellung einer autarken Nation, die sich auf Grund ihrer Tüchtigkeit und Macht behauptet, die ihren Einfluß über den ganzen Erdball machtvoll ausdehnt, nicht aufrechterhalten werden. "Im heutigen großen Weltgetriebe ist keine Nationalität für sich allein imstande, das Gewicht der übrigen auszuhalten. Das trifft für eine große Nation wie die deutsche genau so zu, wie es für die kleineren... auch gilt"[2]. In diesen Worten wird zugleich die Problematik erkannt und beschrieben, die in der Übertragung der Theorie vom Kampf ums Dasein auf das Leben der Völker liegt. Darwin ist "inzwischen etwas weiter ins graue Reich der vergangenen Väter hineingerückt"[3].

Die andere Erfahrung der Kriegsjahre bezieht sich

1) Auf diesen Zusammenhang machen Th.Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949, S.316f. und W.Conze, Friedrich Naumann, in: Schicksalswege deutscher Vergangenheit, 1950, S.361f., aufmerksam.
2) F.Naumann, Wie wir uns im Krieg verändern, 1916, S.23
3) I,873f.

auf das Kriegführen selbst, das im Rahmen des imperialistischen Denkens ständig und selbstverständlich einkalkuliert werden mußte. Angesichts der brutalen Wirklichkeit des Krieges, vor der während der Jahre 1914 -1918 niemand mehr die Augen verschließen konnte, mußte das nationalistische Machtdenken in Frage gestellt werden. Naumann spürte das, wenn er schrieb, daß "die Gewalt der gegenseitigen Tötung der europäischen Völkerfamilie... an Schrecken, Verzweiflung und Heldengröße alles (übertrifft), was das Geschlecht sich vorstellen konnte, dessen Jugendeindrücke im Jahre 1870 lagen." Das den Krieg betreffende "Kapitel der religiösen Zeitfragen" müsse "ganz von vorn angefangen" und "jeder bisher gültige Satz nachgeprüft werden"[1]. Gleichzeitig gewinnt bei Naumann die Einsicht immer stärkeren Boden, daß der Weltkrieg keiner der beteiligten Nationen einen materiellen Gewinn bringen konnte, womit die Unsinnigkeit des Krieges in wirtschaftlicher Hinsicht ausgesprochen ist[2]. Manche Äußerungen in Naumanns Kriegspublizistik legen die Vermutung nahe, daß ihm Zweifel daran gekommen sind, ob überhaupt ein hinreichender Sinn für die Führung eines Krieges vorhanden sei[3].

Die aufgezeigten Erfahrungen drängen Naumann ein verändertes Bild von Wirklichkeit und Anspruch des Nationalen auf. Die Veränderung, das Abrücken vom Imperialismus, wird also nicht dadurch erreicht, daß Naumann das Nationale etwa dem neutestamentlichen Gebot der Feindesliebe oder sonst einer feststehenden Norm un-

1) I,873f.
2) Vgl. Die deutsche Sache. Die deutsche Seele, 1917, S.28; Kriegsgedanken zur Welt- und Seelengeschichte, 1917, S.36; ferner I,934
3) Vgl. I,936: "Man sieht den Tod, den Massentod, den Gewalttod. Man sieht das freiwillige Opfer. Wir bewundern die, die sich hingeben, und müssen, müssen irgendetwas glauben, was ihrem Tode einen Zweck und Sinn gibt." Hiernach ist der Sinn des im Kriege erzwungenen Lebensopfers mehr ein Postulat als eine Gewißheit. Die Überzeugung - und Naumanns Kriegspublizistik geschieht in dieser Überzeugung -, daß Krieg und Tod sinnvoll gemacht werden müssen, ist gerade kein Beweis dafür, daß sich Naumann des Sinnes sicher wäre.

terwirft. Vielmehr werden Wirklichkeit und Anspruch des Nationalen durch den Verlauf der geschichtlichen Ereignisse und Entwicklungen korrigiert. Auf die für diese Korrektur besonders bedeutsamen geschichtlichen Tatbestände haben die obigen Ausführungen hinweisen wollen. Wie sich Naumann von der auf diese Weise korrigierten Wirklichkeit des Nationalen bestimmen läßt, soll im Folgenden gezeigt werden.

2. Der Anspruch der Wirklichkeit des Nationalen im Verhältnis zur Völkerwelt und zum einzelnen

Die Wirklichkeit des Nationalen hat für Naumann in den zwei Jahrzehnten nach der Jahrhundertwende dadurch ein verändertes Gesicht und Gewicht erhalten, daß ihm ihre imperialistischen Züge als durch bestimmte Erfahrungstatsachen der geschichtlichen Entwicklung überholt schienen. Der Wirklichkeitsbereich des Nationalen mußte in seiner Existenz und in seinem Anspruch anders abgesteckt werden. Indem Naumann sich dieser Aufgabe unterzog, erwies sich erneut, nun am Beispiel eines vom Imperialismus gelösten Nationalismus, Naumanns prinzipielle Bereitschaft, sich dem Anspruch der Wirklichkeit in ihrer Geschichtlichkeit zu unterwerfen, nachdem er die Position des christlichen Universalismus, d.h. der christlichen Beanspruchung aller Wirklichkeit, 1896 endgültig hinter sich gelassen hatte. Die Anerkennung des Normcharakters der geschichtlichen Wirklichkeit des Nationalen soll nachfolgend anhand der Entscheidungen und Urteile, die Naumann in der Frage des Verhältnisses der Nation zur Völkerwelt und zum einzelnen fällt, demonstriert werden.

a) Nation in der Völkerwelt

Nachdem Naumann die imperialistische Position, das alleinige Starren auf den maximalen Machtzuwachs und Nutzen der eigenen Nation unter Zurückdrängung anderer Völker, weitgehend hinter sich gelassen hat, ordnet er jetzt die eigene Nation als Glied in die Gemeinschaft der Völker ein. Das geschieht in einem Vortrag aus dem

Jahre 1909 in der Weise, daß der "Menschheitsgedanke" stark hervorgehoben wird. Der "Glaube an den Menschheitsgedanken", so führt Naumann hier aus, sei ihm "zum Leitgedanken geworden". Darum müsse er "sich gegen jede Überspannung des Nationalitätsgedankens verwahren"[1]. Das Volk gilt ihm jetzt als ein "Instrument der sittlichen Vertiefung und des Fortschritts der menschlichen Gesellschaft zur Innerlichkeit und Wahrheit"[2]. "Es gibt eine Kultur, der wir alle dienen sollen als Völker..."[3] Im Rahmen des Menschheitsideals muß die nationale Überheblichkeit abgebaut werden. Naumann weist darauf hin, "wie vieles wir von anderen Völkern gelernt haben"[4].

Während des 1. Weltkrieges entwarf Naumann die Konzeption eines zu einem Staat vereinigten "Mitteleuropa". Die Deutschen sollten "den kleineren mitteleuropäischen Nachbarvölkern die Hand (reichen)" und ihnen vorschlagen, "den Gang in die Zukunft mit uns zu wagen und nicht mit den Engländern und nicht mit den Russen" und ihnen dabei "ehrliche Freunde werden wollen..."[5] Naumann kritisiert die "alldeutschen Germanisatoren"[6], verlangt Verständnis für alle "volkstümlichen Regungen", für den "Geist der Völ-

1) I,788
2) I,786. Vgl. dagegen Ausführungen Naumanns aus dem Jahre 1900: Man solle sich angesichts der Tatsache, "daß die Engländer den Buren ein Ende machen", daran erinnern, "daß wir nicht dazu da sind, um so zu sagen die Tafeln der Gebote Gottes über alle Erdteile hin unsererseits einzuschreiben" (Verhandlungen des 11.evang.-soz.Kongresses,1900,S.180f.).
3) I,788. Man beachte auch, daß Naumann im gleichen Zeitraum die Forderung nach "Zerbrechung der nationalen Freiheit kleinerer Völker" nicht aus rein nationalistischen Motiven, sondern um des "Gesamtfortschritt(s) der Kultur" willen (Das Ideal der Freiheit,1908,S.8f.) verlangt. Das beweist seine Forderung nach gleichen Rechten für alle in den gleichen Staatsverband eingegliederten Gruppen. "Ohne die Idee der Rechtsgleichheit würde die Vergrößerung der Staatskörper ein absolut dunkles Verhängnis sein" (Ebd. S.21).
4) I,852. "Wir haben römische, semitische, nordische, slawische Zusätze und Einflüsse gebraucht, um überhaupt das deutsche Volk zu werden, das in der Welt etwas bedeutet" (V,518).
5) IV,475
6) IV,578

ker"[1] und eine aus solchem Geist konstruierte Gesamtverfassung des neuen Staatsgebildes "Mitteleuropa"[2].

Der Krieg, den Naumann vom imperialistischen Standpunkt aus bereitwillig einkalkuliert hatte, wird als etwas nicht dem Menschheitsideal Entsprechendes und darum als etwas Aufgezwungenes empfunden. Er ist nur als Verteidigungskrieg zulässig[3]. Naumann hebt hervor, daß in der abendländischen christlichen Völkerwelt ein gewisser Fortschritt in der Humanisierung der Kriegsführung zu beobachten sei[4]. Der Menschheitsgedanke ist ferner in der Form von Bemühungen um den Frieden wirksam. Zwar habe man feststellen müssen, "daß weder allgemeine menschliche noch besondere christliche Friedensbestrebungen stark genug gewesen sind, den Weltkrieg fernzuhalten." Dennoch will Naumann auch in Zukunft an der Aufrechterhaltung des Friedens mitwirken[5].

Schließlich findet der Menschheitsgedanke seinen Ausdruck in der Forderung nach einer rechtlichen Gestaltung des Zusammenlebens der Völker. Auf den ersten Weltkrieg blickend, muß Naumann zwar feststellen, daß "der Gedanke von der großen einheitlichen Menschheit ... nicht der Gedanke der Gegenwart gewesen ist"[6]. Doch setzt er sich in einem Vortrag von 1917 ausdrücklich für einen "Neubau des Völkerrechts nach dem Kriege"[7] ein. Man müsse wieder zum Frieden und zu geordneten Verhältnissen kommen. Der Verlauf des Krieges spreche trotz des Zerbrechens völkerrechtlicher

1) IV,577; vgl. auch IV,587
2) Vgl. IV,544
3) Vgl. z.B. Kriegsgedanken zur Welt- und Seelengeschichte, 1917, S.39: "Wir verteidigen gegen allseitige boshafte Angriffe einen Geist, der unser Geist ist, eine Seele, die die Seele unserer Väter und Mütter war, unsere Art, Kultur, Nation!"
4) Vgl. I,887f.
5) I,874. In diesem Zusammenhang ist Naumanns Beteiligung an der Konferenz deutscher und französischer Parlamentarier zu erwähnen, die auf eine Verständigung der beiden Völker abzielte (Vgl. Th.Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949, S.304).
6) Wie wir uns im Krieg verändern, 1916, S.23f.
7) Die deutsche Sache, 1917, S.23

Bestimmungen "nicht gegen das Wesen des Völkerrechts an sich, sondern spricht nur dafür, daß das bisherige Völkerrecht ein viel zu lockeres Gewebe gewesen ist." Das Bedürfnis nach Völkerrecht und völkerrechtlichen Garantien werde aus dem Krieg "noch unendlich viel stärker emporsteigen, als es jemals früher gewesen ist"[1].

Indem Naumann die eigene Nation so entschlossen als gleichberechtigtes Glied in die Gemeinschaft der Völker hineinstellt, bewährt er die geschichtlichen Erfahrungen, die ihn veranlaßten, vom Imperialismus abzurücken. Die Wirklichkeit des Nationalen, wie sie sich losgelöst von imperialistischen Vorstellungen ergibt, wird akzeptiert, beschrieben und damit ins Bewußtsein gehoben und unterstrichen. Nachdem sich Naumann von der Vorstellung des Gegeneinanders der Völker und der nationalen Expansion gelöst hat, zieht er eine große Zahl von Argumenten und Postulaten heran, um den neuerkannten Status des Nationalen zu stützen. Ablehnung des Krieges, Friedensbemühungen, Völkerrecht, Arbeit an einer gemeinsamen Kultur - alles zielt auf ein gedeihliches Miteinander der Völker. Die der imperialistischen Komponente entledigte, in die Welt der Völker integrierte Wirklichkeit des Nationalen wird jetzt als Norm anerkannt.

b) Nation und Einzelmensch

Die aufgezeigte Einordnung der Einzelnation in die Völkerwelt bedeutet nicht, daß die Eigenständigkeit von Existenz und Anspruch des Nationalen aufgegeben wäre. Die Wirklichkeit des Nationalen behält ihren eigenen normativen Status, der nicht von irgendeinem anderen Aspekt der Weltwirklichkeit abgeleitet wird. Ihr Normcharakter läßt sich deutlich zeigen, wenn man das Verhältnis des einzelnen zur Nation[2] untersucht.

1) Ebd. S.19
2) Nach seiner inhaltlichen Seite ist Naumanns Nationbegriff nur negativ klar definierbar: Die Nation ist nicht mehr vorherrschend als Machtgebilde, das imperiale Militär- und Wirtschaftspolitik betreibt, verstanden.
Versucht man eine positive Bestimmung des Nation-

Dieses Verhältnis ist dadurch gekennzeichnet, daß der einzelne einem scharfen Anspruch des Nationalen, der bis zur Negation jeder Eigenwertigkeit des einzelnen geht, unterworfen wird. Es findet seine klarste Ausprägung während des Weltkrieges. Allerdings gibt es auch schon vorher deutliche Anzeichen für die Tendenz, den einzelnen der Nation nicht nur einzuordnen, sondern unterzuordnen. Letzteres geschieht, wenn Naumann schreibt, nur der "Anteil an dem Leben der Gesamtheit" könne "das Menschenleben in aller seiner Kürze und Flüchtigkeit wertvoll machen"[1]. Daß der Anspruch der Gesamtheit gleichermaßen unausweichlich und sinnvoll ist, verdeutlicht Naumann mit dem Bilde des Stromes der Geschlechter, in dem der einzelne nur ein Tropfen ist. "Er vertieft sich selbst, indem er die Größe des Volkes versteht, d.h. er ordnet sich ein, er vergißt seinen vergänglichen Egoismus und wird Arbeitskraft für das Ganze"[2].

Während des ersten Weltkrieges erfolgt eine Radikalisierung des nationalen Anspruchs gegenüber dem einzelnen. Naumann beschreibt jetzt die Nation als "das führende Ideal der kriegerischen Periode"[3]. Im Zuge einer langen geschichtlichen Entwicklung sei sie zu einer "Gesamtpersönlichkeit" geworden. Mehr noch als sonst erscheine im Kriege das "lange Leben vom Urvolk bis zur vollendeten ausgereiften Volkswirklichkeit ... als das eigentlich Existierende"[4]. Daher kann "die rückhaltlose Einfügung aller Einzelpersonen in das Schicksal des Gesamtkörpers" gefordert wer-

begriffs etwa nach den Kriterien Sprache, Abstammung, Kulturgemeinschaft, Geschichtsbild, Staatszugehörigkeit (Kriterien nach E.Lemberg, Nationalismus 2, Soziologie und politische Pädagogik,1964, S.34ff.), so ergibt sich, daß die genannten Elemente alle in Naumanns Nationbegriff irgendwie enthalten sind, allerdings nicht klar herausgearbeitet werden und daß die Akzentuierung wechselt.

1) Die Stellung der Gebildeten im politischen Leben, 1910, S.6f.
2) Patria,1903, Berlin 1902, Art. "Vertiefung der Vaterlandsliebe". Vgl. auch I,62o, wo auf die Tatsache hingewiesen wird, daß die Hingabe des einzelnen für die Stammesgemeinschaft in vielen Volksstämmen schon seit Jahrtausenden üblich ist.
3) I,852
4) I,853

den[1]. Die Nation mutet dem einzelnen die äußersten Opfer bis zum "Sterben fürs Vaterland"[2] zu. "In den großen Kämpfen der Nationen" sei es ähnlich wie in verschiedenen religiösen Strömungen , z.B. in der mittelalterlichen Mystik: "der Einzelmensch (vergißt) sein Sonderdasein und wird freiwilliges Organ einer über ihm waltenden Gesamtbewegung"[3].

Die bisherigen Darlegungen zum Verhältnis Nation - Einzelmensch lassen eine Tendenz zur Verabsolutierung des Anspruchs der Nation gegenüber dem einzelnen erkennen. Die Behauptung einer solchen Tendenz muß sich angesichts der drei folgenden möglichen Einwände bewähren: Erstens kann der Wert der Aussagen, die während des Krieges über die Hingabe des einzelnen an die Nation gemacht wurden, als begrenzt angesehen werden, weil die Kriegspublizistik "in den Zweck der Kriegsführung eingespannt" wurde[4]. Dieser mögliche Einwand hat deshalb nur wenig Gewicht, weil der Gedanke der Hingabe des einzelnen an das Volk auch schon vor dem ersten Weltkrieg von Naumann mehrfach ausgesprochen worden ist.

Zweitens könnte man in Naumanns wiederholter Hervorhebung des Eigenwertes und der Eigenständigkeit der Einzelpersönlichkeit[5] ein Gegengewicht gegen den von

1) Kriegsgedanken zur Welt- und Seelengeschichte, 1917, S.74
2) I,850
3) I,727f. Deutliche sachliche Parallelen lassen darauf schließen, daß in Naumanns Sicht des Verhältnisses Einzelmensch-Volk Gedankengänge Fichtes wirksam sind, der Wert und Bestand des Individuums durch das Volk konstituiert sah: "Der Glaube des edlen Menschen an die ewige Fortdauer seiner Wirksamkeit" gründe sich "auf die Hoffnung der ewigen Fortdauer des Volks, aus dem er selber sich entwickelt hat, und der Eigentümlichkeit desselben ... Diese Eigentümlichkeit ist das Ewige, dem er die Ewigkeit seiner selbst und seines Fortwirkens anvertraut." Weil aber jene Fortdauer von der "selbständigen) Fortdauer seiner Nation" abhänge, fordert schon Fichte vom einzelnen den höchsten Einsatz für die Nation: "Um diese zu retten, muß er sogar sterben wollen, damit diese lebe..." (J.G. Fichte, Reden an die deutsche Nation, Köln o.J., S.126f.)
4) Th.Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949, S.323. Die "Hilfe" wurde "vor allem viel bei der Truppe gelesen, Naumann wußte, daß er jetzt gerade auch für die Soldaten schrieb" (Ebd.).
5) z.B. I,787f.

der Nation herkommenden Anspruch erblicken. Aber es ist zu beobachten, daß sich gerade im Ernstfall, d.h. im Krieg, der Persönlichkeitsgedanke als Gegengewicht gegen den übermächtigen Anspruch des Nationalen nicht hinreichend durchsetzen kann.
Drittens kann darauf hingewiesen werden, daß nach Naumanns Auffassung vom nationalen Gedanken eine soziale Wirkung ausgeht, die dem einzelnen, insbesondere dem sozial Schwachen, zugute kommt[1]. Das Nationale könnte dann verstanden werden als Mittel zum Zweck der sozialen Wohlfahrt vor allem der Schwachen, hätte also keine selbständige Bedeutung und keinen eigenen Anspruch. Offensichtlich bleibt aber auch im hier zitierten Zusammenhang das Nationale dominant, während umgekehrt der "Wert der Schwachen" abgeleitet, auf dem Umweg über den nationalen Gedanken konstituiert wird; das soziale Handeln steht im Dienst der Reinheit und Leistungsfähigkeit der Nation[2].

Die drei erwogenen Einwände ändern das Gesamtbild kaum: Die Wirklichkeit des Nationalen erhebt gegenüber dem Einzelmenschen einen starken, ja fast einen absoluten Anspruch, sodaß Eigenständigkeit und Eigenwert des einzelnen als bedroht erscheinen. "Hingabe des Ich an das größere Ganze" oder "Versinken" des "Einzel-Ich"[3] oder "Sterben fürs Vaterland" wird gefordert, ohne das Recht und den Wert des Lebens, der Individualität, der Freiheit des einzelnen gegenüber dem Wert des Nationalen hinreichend abzuwägen. Offenbar hat aber Naumann selbst die Bedrohung der Eigenwertigkeit des einzelnen durch das Nationale gar nicht empfunden. Das ist umso bemerkenswerter, wenn man bedenkt, daß er sonst gegenüber Gefährdungen der

1) Der Gedanke der Nationalität ist "bis zu jedem einzelnen hinaus auszudehnen, der einmal zu diesem Volke gehört". "Sorgen wir also für unsere Unterschicht" (Der Wert der Schwachen für die Gesamtheit, 1902, S.14f.).
2) Vgl. ebd. S.15: "Um sozusagen ebensogut der moralischen wie ästhetischen Reinheit des Volkes willen ist es notwendig, daß man jeden einzelnen im Volk als einen Bestandteil ansieht, der möglichst sauber erhalten werden soll."
3) I,727f.

Individualität des Menschen nicht blind gewesen ist: Die Bedrohung von Freiheit und Individualität des Arbeiters im industriellen Großbetrieb hat er erkannt und kritisch beschrieben[1]. Als umso gesicherter kann daher die Beobachtung gelten, daß die Wirklichkeit des Nationalen für Naumann den Charakter einer Norm trägt. Dieser Wirklichkeit, so wie sie sich ihm an seinem geschichtlichen Standort darbietet, sucht er in Wort und Tat zu entsprechen. Das bedeutet, nachdem geschichtliche Erfahrungen nahegelegt hatten, einerseits Eingliederung des Nationalen in die Völkerwelt und andererseits Hervorhebung des Anspruchs der nationalen Wirklichkeit gegenüber dem einzelnen.

3. Religiöse Fundamentierung des Nationalen

Wirklichkeit und Anspruch des Nationalen in der geschichtlichen Gestalt, die sie für Naumann von etwa 1900 an gewinnen, erfahren, wie vorher der imperialistische Nationalismus, eine religiöse Fundamentierung. Und zwar gilt diese dem Nationalen, sofern es einen eigenständigen und normativen Status besitzt, wie er am Verhältnis Nation-einzelner herausgearbeitet wurde. Sie gilt zugleich dem Nationalen, sofern es - entgegen der früheren imperialistischen Sichtweise - in die Gemeinschaft der Völker hineingeordnet ist.

a) Religiöse Fundamentierung des Nationalen in seiner Eigenständigkeit

Die Wirklichkeit des Nationalen, deren Charakter als eigenständige Norm in ihrem Verhältnis zum Einzelmenschen zutagekam, ist eine religiöse Größe. Sie behält

1) Vgl. z.B. Das Ideal der Freiheit, 1908, S.33. Naumann sucht dieser Bedrohung zu begegnen und spricht von der "absolute(n) Notwendigkeit, daß neben dem Aufsteigen der Großbetriebe gleichzeitig die Gegenwirkung der Persönlichkeitsbestrebungen nicht aufhört" (Die Erziehung zur Persönlichkeit im Zeitalter des Großbetriebes, 1904, S.10f.; vgl. hierzu ferner: Das Ideal der Freiheit, 1908, S.35).

ihren religiösen Wert, auf Grund dessen Naumann postulierte: Das deutsche Volk "muß ... an sich selbst glauben..."[1] Dieses Postulat sieht Naumann vor allem während des ersten Weltkrieges erfüllt. Die Tatsache, daß im Krieg Hunderttausende sterben oder ihre Glieder verlieren, ohne daß sie davon einen privaten Nutzen haben können, beweist das Vorhandensein eines Glaubens. "Kein Volksheer kann ohne Volksglauben gedacht werden"[2]. "Unser Volk nimmt den gewaltigen Tod mit tapferer Ruhe auf, ... mit einer Grundstimmung, die nur als Glaube bezeichnet werden kann." Dieser Glaube ist "eine Wirklichkeit, obwohl er ganz undogmatisch ist, eine hunderttausendfach erprobte Wirklichkeit, ein Glauben für alle Schichten des Volkes, für alle Bildungsstufen, für Angehörige aller Konfessionen und Konfessionslosigkeiten. Er ist ein richtiger Glaube im strengen Sinn des Wortes, denn keiner stirbt für etwas, das er selber greifen, sehen oder besitzen kann"[3]. Glaubensgegenstand ist der "geistleibliche Körper Volk", der "in grauer Vorzeit anfing und in ferner unerkennbarer Zukunft endigt." "Jeder von uns ist nur eine Erscheinungsform des langdauernden Wesens, zu dem wir durch Geburt und Erziehung gehören. An dieses Wesen und seinen Wert glauben wir, denn wenn wir das nicht tun, so verliert es den inneren Sinn, für Volk und Vaterland die äußersten Opfer zu bringen. In solcher Betrachtungsweise erhebt sich der Volksglaube zur Religion"[4].

Die religiöse Qualifizierung des Nationalen begegnet auch da, wo Naumann von dem "Ideal" oder von der "Idee" der Nation spricht. Weil um die "Ideen der Nationen gekämpft werde, habe der Weltkrieg "fast das Ansehen eines internationalen Religionskrieges" er-

1) Demokratie und Kaisertum, 4.Aufl., 1905, S.37
2) Kriegsgedanken zur Welt- und Seelengeschichte, 1917, S.3
3) I,851
4) I,852f.

halten[1]. Der religiös qualifizierte Volksglaube umfaßt auch die Zukunft und kann als völkischer Zukunftsglaube[2] gleichrangig neben den biblischen Osterglauben treten, ja diesen sogar in den Hintergrund drängen.

b) Religiöse Fundamentierung des Nationalen in seiner Begrenzung

Die religiöse Fundamentierung der Nation bleibt, wie eben dargelegt, auch nach 1900 bestehen. Von hier aus stellt sich die Frage, wie Naumann gleichzeitig eine Einordnung der Nation in die Völkerwelt, also ein Abrücken von der Heraushebung einer speziellen Nation und ihres Anspruchs, in der religiösen Fundamentierung zum Ausdruck bringt. Es ist zu zeigen, in welcher Weise Naumann theologische Konsequenzen daraus zieht, daß er die imperialistische Komponente des Nationalismus als überholt ansieht, daß sich von hier aus sein Blick für eine Völkergemeinschaft öffnet, daß zugleich - und das ist die geschichtliche Erfahrung im ersten Weltkrieg - ein friedliches und gedeihliches Miteinander der Völker trotz mancher Ansätze nicht verwirklicht erscheint.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß Naumann schon vor der Jahrhundertwende die Problematik der religiösen Fundamentierung eines speziellen nationalen Anspruchs empfand, weil er sich dem universalen Gottesbegriff der christlichen Tradition verpflichtet wußte[3].

1) Die deutsche Sache, 1917, S.28f.; vgl. auch I,852, wo die Nation als "das führende Ideal der kriegerischen Periode" bezeichnet wird. Daß der Begriff des "Ideals" bei Naumann in ein religiöses Weltbild gehört, ist in Die Hilfe 6,1900,Nr.20,S.9 ausgesprochen: "Es muß hinter den Einzelidealen ein wirksames,lebendiges Gesamtideal gedacht werden: Gott!"
2) "Der Glaube an das Fortleben der Nation auch nach dem Tode der gegenwärtigen Generation (ist)zu einer Bedeutung gelangt, wie nie zuvor" (I,935).
3) Eine Rückkehr vom Christentum zum Polytheismus orientalischer oder altdeutscher Art hielt Naumann für ausgeschlossen. "Die gestorbenen Götter werden nie, nie wieder lebendig. Woutan und sein Heer liegen so sicher im Grabe der Vergessenheit wie Baal und Astarte." Mit diesen Worten wendet er sich gegen Paul de Lagarde und "seinen Traum eines wiedererwachten altdeutschen Glaubens" (I,552).

Faktisch hat er dieser Empfindung aber wenig Raum gegeben; vielmehr ließ er den imperialistischen Bestrebungen der eigenen Nation völlig freie Bahn und suchte ihnen ein religiöses Fundament zu geben. Demgegenüber stehen später Versuche im Vordergrund, die Spannung zu lösen, zu der die religiöse Fundamentierung des Nationalen auf Grund des universalistischen Gottesbegriffes führen mußte. Als Beispiel für einen solchen Versuch seien Ausführungen aus einem 1909 gehaltenen Vortrag zitiert. Naumann weist darin den Anspruch der römischen Kirche zurück, "das Reich Gottes in der Menschheit wirklich" machen zu können. Jener "Menschheitsidee im Sinne des Reiches Gottes" werde vielmehr dadurch gedient, daß "das einzelne Volk ein Instrument... der sittlichen Vertiefung und des Fortschrittes der menschlichen Gesellschaft zur Innerlichkeit und Wahrheit" wird. Naumann nimmt den Gedankengang Fichtes auf, wonach "die Nation, die ihre Kräfte auf das äußerste anspannt, ein Organ der ewigen Vorsehung ist und der Menschheit einen unvergänglichen Dienst leistet"[1].

Obwohl hier die Nation höchste religiöse Würde erhält, wird sie als Dienerin an der Menschheit doch zugleich in eine religiös qualifizierte übernationale Wirklichkeit, in das geschichtliche Reich Gottes, eingeordnet. Indem statt der imperialistischen Expansion gleichsam die Expansion des Dienstes religiös fundamentiert wird, können im Bereich der religiösen Vorstellungen Nation und Völkerwelt miteinander bestehen.

Unter dem Eindruck der Bedrohung der Nation im Weltkrieg hat Naumann ihren Eigenwert und -anspruch erneut stark empfunden und auch religiös qualifiziert. Die Spannung zwischen religiöser Qualifikation der Einzelnation und universalistischem Gottesbegriff wird wieder virulent: "Die Einsetzung des Völkerglaubens in die allgemeine Gottesidee (gehört) zu den dunkelsten Problemen einer schulgerechten, logisch gedachten Theologie"[2]. Einerseits wird Gott von

1) I,785f.
2) I,856

allen Seiten, also auch von den gegeneinander streitenden nationalen Kriegsparteien in Anspruch genommen, andererseits gibt es nur einen "Weltgott"[1]. "Der völkische Gott war etwas Vorchristliches und Heidnisches"[2]. "Was ist nun Gott, der Welt- und Menschheitslenker, mit dem der Glaube Zwiesprache hält? Ist er der große Neutrale? Als solcher steht er den Kämpfern unheimlich fern! Ist er der Vertrauensmann aller derer, die sich gegenseitig töten müssen, um siegen und leben zu können? Man befindet sich hier am Eingange einer sehr verzweigten dunklen Höhle, die voll steckt von Fragen, auf die man nicht antworten kann"[3].

Während in den Jahren um die Jahrhundertwende die Spannung zwischen einer Religion des Volkstums und der übervölkischen theologischen Konfession unterdrückt wurde und sich das ganze Interesse auf eine religiöse Fundamentierung der imperialistischen Auffassungen richtete, ist Naumann jetzt zu der Ansicht gekommen, daß diese Spannung nicht aufgehoben werden kann und nicht verschleiert werden darf. "Es gibt im Leben so viele Dinge, die nicht mit Worten und Begriffen ausgeglichen werden können, daß man auch hier mit bescheidener Freudigkeit zugestehen kann, daß das Leben viel bunter und merkwürdiger ist als irgendeine Lehre vom Leben"[4]. Naumann umklammert die Widersprüche mit dem Begriff des "Lebens", der für die Einheit der Gesamtwirklichkeit steht. Dieses "Leben in seiner ganzen Größe" ist "göttlich"[5]. Das Nationale ist Teil dieser göttlichen Wirklichkeit des Lebens, die nach Naumanns Definition viele andere, teilweise mit dem Nationalen nicht voll ausgeglichene oder ihm gar entgegengesetzte Erscheinungen und Anforderungen aufweist. Ein einseitiger imperialistischer Nationalismus hat, wenn man jenen Begriff des Lebens in den Vordergrund rückt, keine religiöse Legitimation; denn Gott ist nicht nur "gegenwärtig im Sturm des Krieges",

1) I,785f.,880
2) I,856
3) I,880
4) I,855; vgl. hierzu auch unten S.177ff.
5) I,933

sondern auch "im Beginne des Friedens"[1]. Im Kampf der Nationen ums Dasein "klingt etwas von den Harfen der Ewigkeit", d.h. von der ebenfalls religiös begründeten Menschlichkeit[2]. Die geschichtliche Situation des Weltkrieges führt Naumann zu einem Verständnis der Wirklichkeit des Nationalen, gemäß dem die imperialistische Komponente ausgeschieden ist, ohne daß damit schon ein friedliches und gedeihliches Miteinander der Nationen gegeben wäre und ohne daß andererseits Ansätze für ein solches Miteinander gänzlich fehlten. Eben dieser ambivalenten Größe "Nation", die einerseits in ihrem eigenen Sein und Anspruch aufgebaut wird und doch zugleich als in die Völkerwelt hineingeordnet erscheint, die sich kämpfend und kriegend behauptet und dabei an Liebe und Menschlichkeit teilhat, entspricht die religiöse Fundamentierung durch den Begriff des in Gott begründeten "Lebens". In ihm sind die Gegensätze, soweit sie trotz Abwendung von imperialistischen Auffassungen als existent angesehen werden müssen, umklammert und damit zu einer Einheit aufgehoben.

Zusammenfassung von Teil I, Abschnitt B:

Im vorliegenden Abschnitt wurde der Versuch, Naumanns Entwicklung von seiner Begegnung mit der säkularen Wirklichkeit her zu verstehen und zu zeichnen, für die Periode unmittelbarer politischer Wirksamkeit (1895/96 -1919) weitergeführt. Das geschah am Beispiel des Nationalen. Dabei war zu beobachten, daß Naumann der Wirklichkeit des Nationalen Normcharakter zuerkennt. Er akzeptierte ihre wechselnde geschichtliche Gestalt,

1) I,933
2) Es ist, schreibt Naumann, "unendlich viel wahres Christentum im Krieg. Man kann es auch Menschlichkeit nennen, nur darf man dabei nicht vergessen, daß die vorchristliche und außerchristliche Welt ihre Kriege anders führte, als wir es tun... Ich sprach bald da, bald dort einfache Soldaten: sie sind tapfer, aber nicht blutgierig! Ich sprach mit Offizieren: sie achten ihre Gegner..."(I,887) "Eine große Hilfs- und Liebesarbeit geleitet die Kämpfenden. An ihr beteiligen sich Protestanten, Katholiken und Juden, und es stehen oft atheistische Samariterinnen neben frommen Schwestern in demselben

so wie sie ihm jeweils erkennbar war, und richtete Entscheidungen in anderen Wirklichkeitsbereichen nach ihr aus. Die Wirklichkeit des Nationalen galt Naumann als religiös fundamentiert, gleichgültig, ob sie im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung mehr von darwinistischen Kategorien, die einen Imperialismus rechtfertigen können, gedeutet wird, oder ob sie als eigenständige und eigenwertige Größe mehr in die Gemeinschaft der Völker eingeordnet erscheint.

Das so geartete Verhältnis Naumanns zur Wirklichkeit des Nationalen impliziert eine neue Grundhaltung gegenüber der Wirklichkeit überhaupt. Hat Naumann bis 1895/96 alle Wirklichkeit der christlich-sozialen Norm unterworfen, wertete er die geschichtliche Wirklichkeit bis dahin als Gefäß oder Instrument für die christlich-soziale Sittlichkeit, so gilt ihm jetzt die geschichtliche Wirklichkeit selbst als Norm. Naumann weiß sich unter ihrem Anspruch und ist prinzipiell bereit, diesem Anspruch zu folgen.

Nachdem Naumann vorher darin eine Bewältigung und Aufhebung der Säkularisierung sah, daß er die geschichtliche Wirklichkeit dem Anspruch des christlich-sozialen Ethos unterwarf, müßte seine nach 1895/96 eingenommene Haltung, sein Verzicht auf eine Vertretung des christlichen Anspruchs, als eine Kapitulation vor der säkularen Wirklichkeit interpretiert werden. Aber widerspricht einer solchen Interpretation nicht die Tatsache, daß die Wirklichkeit jetzt religiöse Qualifikation besitzt?

Die hier sich stellende Frage ist letztlich die Frage nach der theologischen Bewältigung der Säkularisierung. Eine Antwort soll im Rahmen der folgenden theologisch-kritischen Erwägungen zur Entwicklung Naumanns gesucht werden.

Teil 2

Versuch einer theologischen Kritik

Naumanns Wirksamkeit als Pfarrer und Politiker war entscheidend bestimmt durch die ihm begegnenden Ereignisse und Verhältnisse der säkularen Wirklichkeit; denn sie war christliche Antwort oder wenigstens das Bemühen um eine christliche Antwort auf die Probleme der durch den neuzeitlichen Säkularisierungsprozeß geprägten Gesellschaft. Unter den Problemen seiner Gegenwart stand für Naumann zunächst vor allem die soziale Frage im Blickfeld, während ab 1895/96 die nationale Frage in den Vordergrund rückte. Wie sich Naumann diesen Fragen gegenüber verhielt, wie er sie theologisch zu bewältigen suchte, war Gegenstand unserer bisherigen Darstellung.

Im folgenden Teil unserer Untersuchung bemühen wir uns - in gesonderten Abschnitten für die beiden von uns unterschiedenen Wirkensperioden Naumanns - um eine kritische Würdigung der theologischen Antworten, die Naumann dem Säkularismus in der Gestalt des Materialismus mit seinen Folgen für die Gesellschaft und des Nationalismus gegeben hat. Dazu bedarf es eines tieferen Verständnisses jener Antworten. Wir versuchen es zu gewinnen, indem wir uns jeweils zuerst den theologischen Grundlagen der dargestellten Bemühungen Naumanns und deren theologie-geschichtlichem Ort zuwenden.

A. Die Reich-Gottes-Vorstellung und ihre Grenzen

Dem Säkularismus in der Gestalt des Materialismus samt seinen Folgeerscheinungen antwortete Naumann mit einer konkreten, auf alle entscheidenden Wirklich-

keitsbereiche bezogenen christlich-sozialen Wirksamkeit[1]. Theologische Grundlage dieser Bemühungen war seine Reich-Gottes-Vorstellung, mit der wir uns im Folgenden näher beschäftigen. Dabei wenden wir uns zunächst dieser Reich-Gottes-Konzeption selbst zu und fragen sodann, wieweit eine theologische Bewältigung des Säkularisierungsproblems von dieser Grundlage aus möglich war.

I. Grundzüge der Reich-Gottes-Vorstellung

Die Reich-Gottes-Konzeption, mit der Naumann dem praktischen und theoretischen Materialismus seiner Zeit entgegentrat, liegt uns nicht in der Form eines Lehrsystems vor. Vielmehr ist Naumanns theologische Gesamtaussage auf eine große Zahl von Einzelpublikationen verstreut. Es handelt sich im Folgenden also um den Versuch, den theologischen Gehalt dieser Publikationen systematisch zusammenzufassen.

Da die einzelnen Schriften und Aufsätze Naumanns nicht vorrangig einer planmäßigen Ausarbeitung eines eigenen theologischen Gesamtentwurfs dienen sollten, dürfen wir auch von der Zusammenfassung der Einzelaussagen kein lückenloses theologisches System erwarten, sondern nur Aufschlüsse über die Grundlinien des theologischen Denkens.

Wir glauben dazu berechtigt zu sein, Naumanns Theologie als Reich-Gottes-Konzeption zu bezeichnen und zu beschreiben, weil Naumann den Begriff "Reich Gottes" häufig und während seiner ganzen christlich-sozialen Wirksamkeit benutzt und weil zugleich mit diesem Begriff das Ganze der Wirklichkeit, Gott und die Welt, erfaßt wird.

Der Reich-Gottes-Begriff als universaler Systembegriff ist in den theologischen und philosophischen Entwürfen der Romantik und des deutschen Idealismus weit ver-

1) Vgl. oben S.22ff.

breitet[1]. Naumann konnte auf ihn bei seiner Beschäftigung mit Wichern stoßen[2]. Doch weist die nähere formale und inhaltliche Bestimmung, die der Reich-Gottes-Begriff bei Naumann erfährt, so deutliche Parallelen zu Albrecht Ritschls Reich-Gottes-Konzeption auf, daß man Naumanns Anschluß an Ritschl voraussetzen darf[3]. Offenbar war Ritschls universales System Naumann bei seinem Bemühen, den Säkularismus als Theorie und Praxis theologisch zu überwinden, eine größere Hilfe als die "Erfahrungstheologie" F.H.R.Franks, mit der er während seiner Erlanger Studiensemester in Berührung gekommen war.

1. Gottesbegriff und Gottesoffenbarung

Zum Ansatzpunkt unserer Darstellung der theologischen Konzeption Naumanns nehmen wir Gottesbegriff und

1) Vgl. Chr.Walther, Typen des Reich-Gottes-Verständnisses, 1961
2) J.H.Wichern verwendet den Reich-Gottes-Begriff z.B. in seiner Denkschrift "Die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche", S.248; 306 (in: Ausgewählte Schriften, Bd 3, 1962).
3) Wir werden im Verlauf der folgenden Ausführungen noch im einzelnen auf Ritschls Einfluß verweisen. Über eine ausführliche Beschäftigung Naumanns mit Ritschl unmittelbar nach dem 2. theologischen Examen berichtet Th.Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949, S.46; vgl. auch ebd. S.40
Auch H.Timm kommt zu dem Schluß, daß A.Ritschls Reich-Gottes-Konzeption für Naumanns theologischen Entwurf von entscheidender Bedeutung geworden ist (Friedrich Naumanns theologischer Widerruf, 1967, S.14; 18ff.), und hebt zugleich mit Recht hervor, daß Naumann dem Reich-Gottes-Begriff eine "sozialistische Füllung" gegeben habe auf Grund einer Erfahrung der sozialen Problematik, die Ritschl nie zu Gebote gestanden hatte (Ebd. S.19).
Das Ideal des "sozialistischen Zukunftsstaates", das Naumann in der Aufsatzreihe "Die Zukunft der inneren Mission" (1888, abgedr. I,87ff.) entwirft, kann u.E. nicht mit der ein Jahr später ausgebauten Reich-Gottes-Konzeption in eine Linie gestellt werden, wie Timm es tun möchte (S.14ff.). Der "sozialistische Zukunftsstaat" wächst nach Naumann zwar "nicht ohne starken Zusatz christlicher Elemente auf" (I,105), ist aber doch nur ein innerweltliches Ideal der Gesellschaftsgestaltung, während der Reich-Gottes-Begriff eine universale, Zeit und Ewigkeit, Gott und die Welt umfassende theologische Konzeption bezeichnet.

Gottesoffenbarung. Angesichts der "materialistischen Weltansicht" stand Naumann zu dem Bekenntnis "Gott ist die Wahrheit", er ist "ein Herr über alle Dinge"[1]. Der hierin zum Ausdruck gebrachte theologische Universalismus ist dadurch gekennzeichnet, daß Gott als die Liebe und der Schöpfer der Welt bestimmt wird.

a) Gottes Offenbarsein als Liebe

Der "persönliche" Gott[2] ist "die Liebe"[3]. Er hat in Jesus die Liebe als sein Wesen und seinen Willen offenbart. Jesu "Leben ist die Offenbarung Gottes". Jesus hat in seinem Handeln und Predigen dem Wesen und Willen Gottes entsprochen, er war "die Liebe Gottes auf Erden"[4].

Die Wirklichkeit Gottes und somit die wahre Bestimmung aller Wirklichkeit läßt sich aus dem Wirken Jesu erschließen. Sofern Jesu Wirken seinen Niederschlag in der Bibel gefunden hat, ist diese die Quelle der Gotteserkenntnis und zwar vor allem "'das Evangelium'..., d.h. diejenigen geschichtlichen Bücher, in denen von Jesu Christi Lehre und Leben berichtet wird. Erst in zweiter Linie kommt das in Betracht, was als Zeugnis der Urkirche in den Schriften der Apostel sich findet"[5]. Demgegenüber ist der "Wert des Alten Testamentes mehr ein geschichtlicher als ein direkt verbindlicher"[6]. Als Auslegungsgrundsatz gilt, daß "einzelne Ermahnungen oder Vorschriften der Heiligen Schrift und insbesondere der Evangelien... nicht ohne weiteres buchstäblich zu nehmen, sondern auf

1) I,130f.
2) Vgl. I,309
3) I,210. Vgl. die von A.Ritschl vertretene Auffassung, "daß der zureichende Begriff von Gott in dem Begriff der Liebe ausgedrückt ist" (Rechtfertigung und Versöhnung, Bd 3, 3.Aufl., S.260).
4) I,318
5) I,188
6) Ebd.

ihren Gesinnungsgehalt hin zu erforschen (sind)"[1].

Diese hermeneutischen Grundsätze sollen nach Naumann bei "Verwendung des göttlichen Wortes für die soziale Frage" gelten[2]. Faktisch wird Naumanns Verständnis von Christologie und Gotteslehre fast ausschließlich von dieser hermeneutischen Grundlage her bestimmt. In seinem Wirken, so wie es das Neue Testament schildert, erwies sich Jesus nach Naumanns Auffassung als der "Obermeister der Liebe"[3]. "Jesus hat geliebt, geheilt, geholfen und durch sein liebendes Helfen die arme Erde verklärt"[4]. "Jesus verzehrt sich im Gesundmachen von Menschenkörpern und Menschenverhältnissen. Er half massenhaft, er half auch Leuten, die sich nicht bekehrt haben. Er war Hilfe. Wie stand er zwischen den Standesunterschieden! Er ist der Genosse der Sünder und Zöllner. Er wirft keinen Stein auf die Gefallenen, er ruft Wehe über die, die der Witwen Häuser fressen und dem Volke unerschwingliche Lasten auflegen"[5]. Ihm waren "die untersten die nächsten"[6]. Sofern sich Gott in diesem Jesus "ein für allemal vollständig und genügend" offenbart hat,[7] ist Jesu Verhalten Ausdruck des Wesens und des Willens Gottes und Bestimmung aller Wirklichkeit. In Jesu Wirken bricht das Reich Gottes an, und zwar als "nüchternste, weltüberwindende Wirklichkeit. Es sollte nicht nur jenseitig sein, nein, 'es ist mitten unter euch getreten. Jesus trug das volle Ideal an sich und in sich, wie es eigentlich unter den Menschen zugehen sollte: das Reich Gottes war in ihm"[8].

1) Ebd.; vgl. auch I,349: "Man soll nicht einzelne Worte oder Taten Jesu ohne weiteres über 1800 Jahre hinwegheben und heute irgendwo nach Belieben einsetzen, wie z.B. das Wort: wenn du ein Gastmahl ausrichtest, so lade dazu die Bettler und Krüppel. Es wäre nicht gut, wenn wir in eine neue Art kirchlicher Buchstabenklauberei hineingerieten; aber den Geist, den Saft, den Äther müssen wir mit Bienenfleiß aus allen Blüten des Evangeliums saugen."
2) I,188
3) I,61
4) I,318
5) I,327
6) I,330
7) I,131
8) I,134

Gottes Wille ist das Reich Gottes. "Einen anderen Willen Gottes als dieses Reich kennen wir nicht"[1]. Leben und Kern dieses Reiches Gottes besteht in der "weltüberwinden Liebe"[2].

b) Geistig-sittliche und leibhaft-materielle Struktur der Gotteswirklichkeit

Viele Aussagen Naumanns scheinen zu belegen, daß der in Jesus offenbarte Gotteswille seiner Struktur nach eine geistig-sittliche Wirklichkeit ist. So betont Naumann den "rein sittlichen Charakter des Reiches Gottes" mit Berufung auf Jesu Wort "'Mein Reich ist nicht von dieser Welt; es kommt nicht mit äußerlichen Gebärden', d.h. im Reich Gottes gibt es sittliche Grundsätze und Motive, aber keine Gesetze, Programme, Paragraphen"[3]. Es kommt darauf an, daß man "immer getrieben ist von den Grundsätzen der Liebe, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit"[4]. Der Begriff des Reiches Gottes faßt die von Jesus Christus gebrachten "ewig gültige(n) Grundsätze" zusammen[5]. Das Göttliche ist in Jesus Christus präsent und offenbar als das Geistig-Sittliche[6]. Dementsprechend kann Naumann darin einen evangelischen Grundsatz sehen, daß "irdische", d.h. materielle Güter "zur Seligkeit nicht nötig sind..."[7] Die spiritualistischen Züge, die Naumanns Gottes-, Offenbarungs- und Wirklichkeitsbegriff aufweist, sind verständlich als Reaktion auf materia-

1) I,198
2) I,203
3) I,127
4) Ebd.
5) I,203
6) Vgl. hierzu auch die folgenden Formulierungen: "das Bleibende ist der Geist selbst, den Gott uns gegeben hat" (I,434). "Ewig ist nur das Sittengesetz in seinen göttlichen Grundgedanken" (I,196(. "Von dem belebenden Geiste Jesu Christi, der eine Gnade von Gott ist", sollen die gegenwärtigen Institutionen erfüllt werden (I,434). Naumann spricht auch vom "Geist des Christentums" (I,327), von dem mit dem "Willen Gottes" identischen "christlichen Sittlichkeitsideal" (I,196).
7) I,198

listische und naturalistische Zeitströmungen[1].

Die Akzentuierung des Spirituellen und der darin aufklingende Geist-Materie-Dualismus dürften das Erbe Ritschls sein[2]. Doch mißt Naumann, obwohl seine Begrifflichkeit vielfach auf einen Spiritualismus weist, zugleich dem Materiellen ein ungleich größeres theologisches Gewicht zu als Ritschl. Im Wirken Jesu Christi, wie es Naumann beschreibt, können materielle und geistige Hilfe überhaupt nicht auseinanderdividiert werden. "Jesus will Not, Leid und Sünde vermindern"[3]. Das in seinem Handeln repräsentierte Reich Gottes ist immer auch materiell. "Er sieht es für Gottes Willen an, daß auf Erden nicht gehungert wird, denn im heiligen Vaterunser ist die Bitte um das tägliche Brot die Fortsetzung des Gebetwortes: dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden"[4].

c) Gottes Offenbarsein als Schöpfer und Erhalter

Der als die Liebe in Jesus Christus offenbare Gott ist der Schöpfer und Erhalter der Welt[5]. "Alle Erdengüter, geistige und leibliche, Besitz und Kraft, (stammen) von Gott... Diese Erkenntnis läßt sich dadurch nicht stören, daß wir den innerweltlichen Ursprung aller Gaben je länger desto mehr verstehen lernen"[6]. Naumann denkt dabei nicht an einen einmaligen Schöpfungsakt am Beginn der Zeiten, sondern an das gegenwärtige Schaffen und Erhalten Gottes: Er betont, "daß eben diese Welt, deren geheimnisvolle Ordnung sich dem Blick des Forschers ein wenig entschleiert,

1) Vgl. hierzu Naumanns Kritik an der "große(n) Überschätzung des rein Natürlichen" in der neuen Bildung. Eine mit den Namen Büchner und Moleschott verbundene Auffassung lebe untergründig weiter(I,459).
2) Nach Ritschl kann der "Begriff der Naturwelt" nicht als "Correlat jener besonderen Bestimmung des göttlichen Willens gedacht werden", nämlich der göttlichen Liebe (Rechtfertigung und Versöhnung,Bd 3,3. Aufl.,1888,S.264). Die Naturwelt kann nur als "Mittel" zum Zweck des Reiches Gottes, welches das Korrelat zum göttlichen Willen ist, gedacht werden.
3) I,350 4) I,382
5) Zur Frage, woher Gott als Schöpfer und Erhalter erkannt wird, hat sich Naumann nicht geäußert.
6) I,197

von Gott ist, daß sie nur von ihm und durch ihn lebt"[1].

In einzigartig lebendiger Weise hebt Naumann angesichts der geschichtlichen Umwälzungen des Industriezeitalters das schöpferische Walten hervor: "Als vor hundert Jahren in der abendländischen Völkerfamilie die Zahl der Kinder groß und die Menge des Brotes knapp werden sollte, da verloren auch manche herzensgute Menschen den Kopf, weil sie nicht glaubten. Sie vertrauten Gott nicht, sie hielten sich nicht an das Wort: 'Was unser Gott erschaffen hat, das will er auch erhalten', und deshalb redeten sie mit Malthus von Überbevölkerung und Beschränkung der Menschenzahl ... Da rief Gott ganz im Stillen seine Engel zusammen. Der eine Engel hieß Feuerflamme, und der andere hieß Dampf, ein dritter hieß Kohle und ein vierter hieß Eisen. Und er... sprach zu seinen Dienern: Kommt und helft mir meine Kinder ernähren. Da schufen Gottes unsichtbare Diener den Welthandel, da machten sie Indien zur Kornkammer Europas und die Felder Südrußlands zum fruchtbaren Gefilde für unser Land... Und als er erfuhr, daß man selbst bei Eisen und Dampf noch Sorge hatte, da öffnete er zugleich die Elektrizität und das Aluminium"[2]. "Alle Erfinder sind nur Hilfsarbeiter Gottes. Sie wissen es selber oft nicht. ... In der Weltregierung Gottes ist das Zittern eines Erfindergehirns vielleicht ebenso wichtig, wie das Beben eines in Buße erschütterten Herzens. Auch ein Mann wie Edison ist gesendet vom Herrn der Welt"[3]. Die ganze moderne Technik ist Gabe des Schöpfers. "Gott (schenkte uns) die Maschine. Er gab... die Möglichkeit zahlloser Produkte"[4]. Der erste Artikel des Glaubensbekenntnisses könnte daher die Fassung erhalten: "Ich glaube an Gott den Vater, den allmächtigen Schöpfer, den Herrn des Ackers und der Maschine, den Geber der Erfindungen und Fortschritte"[5].

1) I,198
2) I,316
4) I,318f.
5) I,316

Dieses Bekenntnis zu Gott, dem Schöpfer, ist zugleich Ausdruck des Bemühens, die neuzeitliche technische und soziale Entwicklung theologisch einzuholen. "Die materialistische Zeit", so meint Naumann, wird Gott "nur fassen können als den Gott, der diese Zeiten der Maschine gegeben hat, nicht als einen Gott, der bloß war im ruhigen Alter der Väter, sondern der da ist in der Periode der Erfindungen, und der da kommt im Wetter der sozialen Umwandlungen"[1].
Dieser Intention Naumanns wird die im Folgenden darzustellende Geschichtsmächtigkeit der Gestalt Jesu, in der sich Gott als die Liebe offenbarte, in noch höherem Maße gerecht.

2) Offenbarung und Geschichte

Die Offenbarung des göttlichen Wesens und Willens in Jesus Christus ist von konstitutiver Bedeutung für die Weltgeschichte. In welchem Sinne und in welchem Ausmaß sie die Geschichte bestimmt, in welcher Weise sie fortwirkt und sich Gefäße und Werkzeuge schafft, ist Gegenstand der nachfolgenden Ausführungen.

a) Bestimmung und Bestimmtheit der Geschichte durch das Reich Gottes

"Der offenbare Wille Gottes ist das in Christo erschienene Reich Gottes"[2]. Dieser Gotteswille ist keine vergangene oder vergängliche Geschichtstatsache, sondern die wahre Bestimmung aller Wirklichkeit. Das Reich Gottes ist die irdische und ewige Bestimmung der Menschen[3], und also das "Ziel aller Kulturentwicklung"[4]. "Wir Christen", sagt Naumann, "haben die innere Einheit, wir haben als höchstes Gut das Reich Gottes und wissen, daß von diesem höchsten Gut aus sich Weltsicht und Ethik, Theorie und Praxis ein-

1) I,316
2) I,263
3) Vgl. I,198; 192
4) I,264

heitlich gestalten"[1].

Das Reich Gottes als die wahre Bestimmung aller Wirklichkeit hat auch faktisch in steigendem Maße die Wirklichkeit bestimmt. Jesus "brachte das Evangelium vom Reich Gottes"[2], er "gründete" das Gottesreich als reale geschichtliche Wirklichkeit[3]. "Im kleinen Winkel fing das Reich Gottes an. Seine erste Stufe war die Gewinnung der Völker am Mittelmeer. Seine zweite Stufe war die Erfüllung der westeuropäisch-amerikanischen Völkergemeinde mit Himmelswahrheit. Jetzt aber fühlen wir den Beginn der dritten Stufe, über der das Psalmwort steht: 'Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist'"[4].

Das Reich Gottes ist also eine dynamische Wirklichkeit. Naumann wird nicht müde, diesen dynamischen Charakter zu betonen. "Das Christentum kam als Kraft der Erneuerung in die Welt, als Kraft der Umgestaltung, als Begeisterung tatkräftiger junger Männer...es war eine welterobernde Gemeinschaft, aber keine Schutzmacht für das Alte"[5].

Auf Grund dieser Dynamik hat sich schon ein Stück realer Reich-Gottes-Geschichte ereignet[6], im Rahmen derer sich nach Naumann ein Wachstum des Gottesreiches abzeichnet. Seinen eigenen Ort in diesem weltgeschichtlichen Prozeß bestimmt Naumann als "in der Mitte des Laufes"[7]. Im Blick auf die Zukunft äußert er: "Die Welt (soll) allmählich durch die Gemeinschaft der Kinder Gottes eine andere werden, sie soll mit göttlichem

1) I,127. Dies ist im Zuge einer Auseinandersetzung mit dem "sozialdemokratische(n) Phantasieideal" formuliert: "Vom Glauben an das Reich Gottes aus können wir auch allein zu einer christlichen Kritik der Sozialdemokratie gelangen" (Ebd.).
2) I,184
3) I,134
4) I,318
5) I,315
6) Naumann sieht hier eine lohnende und notwendige Aufgabe für die theologische Wissenschaft: "Das exegetische, dogmatisch-ethische und auch das kirchenhistorische Studium sollte als Thema sich gerade jetzt stellen: Ursprung, Wesen und Entwicklung des Reiches Gottes" (I,202).
7) I,194

Geist durchgeistigt, sie soll verklärt werden"[1]. Das "Ziel der Wege Gottes auf Erden" ist Welterneuerung. Die Christen aller politischen Richtungen sollen darin übereinstimmen, daß sie "von dem Gedanken beseelt" sind, "ein Gottesreich auf Erden zu schaffen"[2].

b) Fortschritt und Vollendung des Reiches Gottes

Indem Naumann das fortschreitende Wachstum des Reiches Gottes als Tatsache und Aufgabe hinstellt, scheint er die evolutionäre Verwandlung der Geschichte in das Reich Gottes zu erwarten. Tatsächlich aber grenzt er sich immer wieder gegen einen "Chiliasmus" ab, wie er ihn vor allem bei der Sozialdemokratie beobachtete[3]. Das Christentum "steht und fällt mit dem Bekenntnis zur Jenseitigkeit... es will Verbrüderung und Harmonie der Interessen, aber es kann nicht lassen von dem Glauben, daß vollste Harmonie und Verbrüderung erst im Himmel für die Erlösten zu finden sein wird"[4]. Es ist zwar eine von Gott gewiesene Aufgabe, "einen Berg Not nach dem anderen abzutragen. Gott läßt darin vieles gelingen, bis endlich die Arbeitszeit der Erde abgelaufen ist und der Himmel, nicht der chiliastische Himmel auf Erden, sondern der wirkliche Himmel im Jenseits das als Vollendung zeigt, wonach hier die Jahrhunderte im Glauben ringen"[5].

Der Gedanke an ein vollkommenes Gottesreich in der Geschichte muß nach Naumann abgelehnt werden, "weil die Sünde bleibt... Innerweltlicher Chiliasmus kann bloß für solche Bedeutung haben, für die das Wort Sünde ausgelöscht ist"[6].

Dennoch ist Naumann im Blick auf die Gegenwart und

1) I,193
2) I,443
3) Vgl. I,331f.
4) I,180; vgl. auch I,328
5) I,326. Vgl. auch I,339: "Alle irdische Arbeit ist von Gott uns aufgegeben als eine ewige Schule"; Gott "will nie eine Zeit, wo wir fertig sind."
6) I,338

Zukunft optimistisch gestimmt. Indem er an das Wachstum, nicht aber an die innerweltliche Vollendung des Reiches Gottes glaubt, bewegt er sich in der Nähe des Fortschrittsgedankens der bürgerlichen Gesellschaft, den Paul Tillich einmal als "gemäßigte Utopie" bezeichnet hat[1]. Zu seinem Optimismus dürfte der beobachtete wirtschaftliche und technische Aufschwung des 19. Jahrhunderts beigetragen haben[2]. Die Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes wird stark betont. Dies ist nicht zuletzt in der sozialdemokratischen Kritik am Christentum begründet. Das Wort vom "Wechsel auf den Himmel", meint Naumann, können die Christen mit vollstem Recht den Sozialdemokraten entgegenhalten. "Es trifft nicht uns, sondern sie"[3]. Eindringlich schärft Naumann ein, daß die christliche Hoffnung "auch immer irdische Züge (hatte)", daß das Christentum den "auch irdisch tröstenden Ton... nicht verlieren (darf)"[4], daß "die Zusagen der Sättigung und des Lachens" (nach Lk 6,20-21) nicht "bloß im Himmel sich

1) Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker, 1951, S.21: Die Utopie des Fortschrittsgedankens beinhalte "manchmal eine Annäherung, von der man glaubt, daß sie die vollkommene sein wird, manchmal eine Annäherung, von der man glaubt, daß sie nie zum Ziele kommen wird (neukantianische Schule)". Die letztgenannte Erwartung wäre also die "gemäßigte Utopie".
2) Vgl. z.B. I,151: "Die Erde beginnt ihr erfolgloses Sträuben gegen die Herrschaft des Menschen einzusehen. Sie öffnet unserem Jahrhundert die durch Jahrtausende verdeckten Kohlen, damit die Kohle das spröde Eisen zum Träger einer neuen Zukunft mache. Man stelle sich etwa in den großen Bahnhof von Frankfurt am Main und dann in eine unserer ersten Fabriken, und man wird ein ganz moderner Mensch sein, dem die Eisen- und Glasbogen, die eleganten Schwungräder..., dem die Harmonie von Akkuratesse, Feinheit und Stärke im modernen Getriebe... es angetan haben, daß er mit Hochgefühl sich sagt: Das ist meine Zeit. Dieses Hochgefühl, das aus der modernen Entwicklung stammt, ist berechtigt."
3) I,331
4) I,412

erfüllen" sollen[1]. Er glaubt zugleich die aus der Furcht vor Schwärmertum erwachsene Gewohnheit protestantischer Christen kritisch abweisen zu müssen, nach der man sich von der Mitarbeit an der Besserung irdischer Verhältnisse dispensiert[2]. Die Sozialdemokratie habe mit dem Verlangen nach Beseitigung von Armut und sozialer Verachtung und Ungerechtigkeit ein echt christliches, aber von der Kirche verdrängtes Anliegen aufgegriffen. In diesem Sinne sei sie "häretische Seitenerscheinung...; die Sozialdemokratie ist die erste große evangelische Häresie"[3].
In der kritischen Würdigung der sozialdemokratischen Intention zeichnet sich schon die Art und Gestalt der Reich-Gottes-Wirklichkeit ab, die uns noch genauer beschäftigen soll.

c) Geistige und leibhafte Gestalt des Reiches Gottes

In der Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes vollzieht sich prinzipiell nichts anderes als im Wirken Jesu[4]. Kennzeichen dieses Wirkens ist der Geist der göttlichen Liebe und aus ihm entspringende "allgemeinste"[5] und "ewig gültige Grundsätze"[6].

Diese Liebe erscheint immer in leibhafter Konkretion. So gilt für das Reich Gottes in der Geschichte: "Seinem Inhalt nach... ist das Reich Gottes auf Erden

1) I,381; vgl. auch I,519: "Was wir nicht brauchen, ist ein Christentum, welches nur von dem Jenseitigen redet..., welches den Ausgleich nur nach oben verlegt. Sie kennen das Wort, welches so oft in Arbeiterkreisen gesprochen wird: 'Dem Armen wird das Evangelium gepredigt, denn die Reichen brauchen es nicht, weil sie es hier gut haben'" (Aus einem Vortrag von 1896).
2) "Die Reformation insbesondere hat unter dem Eindruck der Wiedertäuferei den Chiliasmus mit einer Schärfe abgewiesen, daß von da an nichts blieb, als der Hinweis auf das Jenseits, und der Gedanke an möglichst vollkommene irdische Zustände zurückgedrängt wurde" (I,336).
3) I,336
4) Vgl. hierzu oben S.105f., 108f.
5) I,187
6) I,203

die allmähliche Überwindung von Weltsünde und Weltleid durch den Glauben, es ist die Fortsetzung des Lebens unseres Herrn Jesu. Jesus hat geliebt, geheilt, geholfen und durch sein liebendes Helfen die arme Erde verklärt. Die erste Gemeinde hat versucht, die Not auszulöschen. Not zu beseitigen ist Christensache. Die Armut aus der Welt zu schaffen ist unsere Aufgabe"[1].

Diese sich sachlich an Jesu Wirken anschließende Reich-Gottes-Gesinnung und -Arbeit wird von Naumann häufig als "christlich-sozial" bezeichnet[2]. Mit diesem Begriff ist jener das Geistig-Sittliche wie das Leiblich-Materielle umfassende Charakter der Reich-Gottes-Wirklichkeit umschrieben: In der Nachfolge Jesu darf man weder "bloß religiös-moralisch", noch "bloß sanitär-ökonomisch" vorgehen. "Es bedarf des Zusammenwirkens der beiden Elemente, die sich in dem Wort 'christlich-sozial' vereinigen"[3]. Naumann will "Gerechtigkeit, Wahrheit, Brüderlichkeit" nicht nur als "öde Grundstimmung"[4]. Seine kritische Abkehr von jeder spiritualistischen Verflüchtigung des Christentums beschreibt er eindringlich in seinem Aufsatz "Das Recht eines christlichen Sozialismus"[5]: "So wenig uns destillierter reiner Sauerstoff nützt, so wenig nützt Religion ohne Verbindung mit den Hauptgebieten des Volkslebens. Erst in der Mischung liegt die Kraft." Wenn die Religion sich z.B. nicht mit Pädagogik zur christlichen Erziehung verbinde, wenn sie ohne Familie, Freiheit, Gemeinschaft, Hilfe, Brüderlichkeit sei - "was bleibt dann übrig? Familie, Freiheit, Hilfe sind aber lauter Dinge, die auch mit Wirtschaftsordnung, Gesetzgebung, Technik auf das engste zusammenhängen. Will die Religion... nicht von vornherein als Einsiedlerin in irgendeiner Zelle langsam verdorren, so muß sie ihre Beziehungen zu allen Arbeitsgebieten immer von neuem prüfen und klären"[6].

1) I,318
2) "Christlich-Sozial...heißt...so brüderlich, so hilfsbereit, so gerecht und barmherzig, so offen und mutig werden wollen, wie Jesus Christus, unser Herr, war" (I,308f.).
3) I,330
4) I,401
5) I,402ff.
6) I,403

In diesen Sätzen kommt zugleich mit der Kritik an einem falschen religiösen Spiritualismus Naumanns Abkehr vom religiösen Individualismus zum Ausdruck. "Der Gedanke des Reiches Gottes" enthält nach Naumann "die umfassendsten sozialen Motive"[1]. Wer immer nur von der Notwendigkeit der "Bekehrung der einzelnen Seelen" rede, dem müsse man entgegenhalten: "du bist ein Individualist und verkennst als solcher die Gemeinsamkeit seelischer Entwicklungen. Du tust so, als ob die Seelen alle in Isolierzellen säßen und man daher nur mit seelsorgerlichen Privatgesprächen an sie herankommen könne"[2]. Naumann erkennt, daß der einzelne in seiner geistig-leiblichen Existenz in die allgemeine geistige Zeitlage und die allgemeinen materiellen Verhältnisse eingebunden ist. Deshalb ist die Kirche nur dann auf dem richtigen Weg, wenn sie "neben der individuellen Liebe je länger, desto mehr auch der sozialen Liebe gedenkt"[3].

Wie Naumann den zugleich auf das Individuelle und das Soziale zielenden, das Geistige und das Materielle umgreifenden Charakter der Wirklichkeit des Reiches Gottes zur Geltung bringt, haben wir bereits im einzelnen dargestellt[4]. Dabei blieb weitgehend offen, wie sich in der Mensch und Gesellschaft ergreifenden Reich-Gottes-Wirklichkeit das Geistig-Sittliche und das Leiblich-Materielle zueinander verhalten. Der Klärung dieses Problems dienen die nachfolgenden Erwägungen. Wenn Naumann das "wirtschaftliche Leben" als Unterlage und Mittel für die Erreichung der höheren und ewigen Bestimmung des Menschen und der Menschheit[5] bezeichnet, wenn er von Maschinen als von eisernen "Sklaven" und von der Technik als einem "Riesenwerkzeug" spricht[6], so muß man daraus anscheinend schließen, daß das Materielle (Naturkräfte, Technik und auch gesellschaftliche Institutionen) von der höherwertigen geistigen Macht der Liebe

1) I,263
2) I,246
3) I,259
4) Vgl. oben S. 22ff.
5) I,192
6) I,319; vgl. auch oben S. 59ff.

getrennt, letzterer untergeordnet und als bloßes Instrument dienstbar ist. Andererseits gelten Naumann "alle Erdengüter, geistige und leibliche" als Gaben Gottes[1]. Sie dienen der Erhaltung des Geschaffenen und stärken das Vertrauen in Gottes Gnade[2]. "Gottes Gaben haben immer etwas von der rätselhaften Größe, die Gott selbst hat"[3]. In dieser Betrachtungsweise verliert das Materielle den Status des bloß Zweitklassigen, Uneigentlichen. Die Schärfe und die Bedeutung der Scheidung des Geistigen vom Materiellen ist gemindert. Die unterschiedliche Akzentuierung, die das Materielle erfährt, deutet darauf hin, daß Naumann mit Vorstellungen und Begriffen einer spiritualisierenden Tradition ringt, die ihn über Ritschl erreicht haben dürfte[4]. Er fordert und erhofft, daß

1) Vgl. I,197; 316ff.
2) I,318
3) I,319f.
4) Die spiritualistische Struktur der Ritschl'schen Reich-Gottes-Konzeption wird bei Naumann stark abgeschwächt. Bei Ritschl gründet sie letztlich im Gottesbegriff. In der Nachfolge Ritschls betont Naumann, daß Gott die Liebe ist (Vgl. oben S.105, Anm.3). Für Ritschl ist "darin... eingeschlossen.., daß Gott g e i s t i g e Person ist" (Unterricht in der christlichen Religion,1875, Nachdr.1966,S.19, Sperrung von uns). Diesen Akzent im Ritschl'schen Gottesbegriff hat Naumann nicht aufgegriffen. Im Gesamtsystem Ritschls hat sich dieser Akzent stark ausgewirkt. Es ergibt sich für Ritschl aus dem Gottesbegriff, daß das Materielle, die Welt im Sinne von Natur "wegen ihrer Ungleichartigkeit mit Gott nicht das directe Objekt und der letzte Zweck des Liebeswillens Gottes sein kann"(Rechtfertigung und Versöhnung, Bd 3,3.Aufl.,1888,S.265). Vielmehr kann der "Selbstzweck Gottes" nur "die Hervorbringung einer geliebten Person, oder die Hervorbringung, Erziehung, Vollendung einer Geisterwelt" sein(ebd.); die materielle Welt ist als bloßes Mittel, als relativ notwendige stoffliche Grundlage diesem Zweck untergeordnet(ebd.S.266). Die Welt ist "geschaffen ...auf das Reich Gottes hin, d.h. zu dem Endzwecke, daß ein Reich erschaffener Geister in der vollkommenen geistigen Verbindung mit Gott und untereinander bestehe"(Unterricht in der christlichen Religion,1875, Nachdr.1966, S.19).
Auf Grund dieses Ansatzes kam es Ritschl darauf an, dem Ideal der geistigen, von Bindungen an Naturphänomene unabhängigen Nächstenliebe in allen gesellschaftlichen Institutionen zum Durchbruch zu verhelfen. "Die Erlösung hat im Christentum... eine durchaus innerliche Bedeutung", woraus folgt, "daß darunter nicht wie im Alten Testament die Aufhebung

die Welt "mit göttlichem Geist durchgeistigt" wird, konzentriert dabei aber seine ganze Aufmerksamkeit auf ganz konkret leibhaftes Tun: "Dieselben materiellen Bedingungen, welche die Härten des Lebens hervorrufen, sollen in den Händen der gläubigen Christenheit dienen, wahrhaftig glücklich zu machen. Recht konkret: Das Geld, welches an sich eine Quelle von zahllosem Jammer ist, soll in den Händen christlicher Liebe zur Ursache zahlreicher Freuden werden usw. Es gilt, dem Waffenhaus des Weltelends eine Waffe nach der anderen zu rauben, um sie zu Werkzeugen des Segens umzuschmieden"[1].

Im geschichtlichen Gottesreich, wie Naumann es beschreibt, ist der Geist-Materie-Dualismus zwar nicht immer begrifflich, aber doch weitgehend faktisch überwunden. Über den Spiritualismus - wie auch über den Individualismus - hat ihn augenscheinlich das nicht nur geforderte, sondern das auch praktizierte Studium von Marx[2] hinausgeführt.

d) Der Mensch vor dem Anspruch der Reich-Gottes-Wirklichkeit

Wir suchten zuletzt deutlich zu machen, daß das Reich Gottes die wahre Bestimmung der Menschheitsgeschichte ist und in welchem Sinne es dies bei Naumann ist. Wie aber kommt es dazu, daß der Mensch Teil an der Reich-Gottes-Wirklichkeit gewinnt, daß er zur Mitarbeit in diesem Reich fähig und bereit wird?

Zu einer Antwort auf diese Frage hinleiten kann Naumanns Definition des Gottesreiches als "die Gemeinschaft der Menschen, welche sich mit Gott eins wissen durch Jesum Christum (wie diese Einheit hergestellt wird, sagt die Glaubenslehre), und welche nach Gottes

der gesellschaftlichen Übel, insbesondere der politischen Abhängigkeit von fremden Völkern, geschweige denn die Herstellung wirtschaftlichen Wohlseins zu verstehen ist" (Ebd. S.39).

1) I,193; vgl. auch I,186: Hier beschreibt Naumann die "äußere Hilfe" zunächst als eine Art Vorstufe zur "inneren Hilfe", zitiert aber zugleich ein Bibelwort (Mat.11,5), mit dem er die Einheit des äußeren und inneren Helfens belegt.

2) I,358

3)

Willen, d.h. auf eine dem christlichen Sittlichkeitsideal entsprechende Weise zusammenleben"[1]. Von entscheidender Bedeutung ist offenbar jenes Bewußtsein, mit Gott geeint zu sein. Worin es seinen Grund hat, soll der "Glaubenslehre" entnommen werden. Deren Explikation ist allerdings nicht vorrangig Zweck der Publizistik Naumanns gewesen. Dennoch ist deutlich, daß Naumann an der reformatorischen theologischen Tradition festhalten will: "Der lutherische Hauptsatz von der Rechtfertigung allein aus Glauben, daß wir einen gnädigen Gott im Himmel haben, ist die allein zuverlässige Grundlage für die christliche Hoheit über die Welt"[2]. Auf keinen Fall können menschliche Werke die Gnade Gottes herabziehen[3]. Entscheidend ist vielmehr die "Vergebung", die christologisch begründet ist: Notwendige Voraussetzung der christlich-sozialen Arbeit ist "die Lehre vom persönlichen Heil in Christo Jesu durch sein Blut... Wir müssen selbst durch die Vergebung die eigene Weltverflochtenheit innerlich überwunden haben, ehe wir an wirksame Bekämpfung von Sünde und Not gehen können"[4].

Allerdings stehen solche Aussagen in Naumanns Christologie sehr "am Rande"[5]. Naumann ist sich dessen bewußt, daß er in seinem Christusverständnis die Akzente anders setzt als die kirchliche Tradition: "Wir sahen sein Tun und Lehren als aktiven und passiven Gehorsam sich in den Glaubenssatz vom Sühneleiden einfügen. Damit ist etwas ganz richtiges gesehen worden, aber unser Auge muß sich schärfen für das Ziel dieses göttlichen Gehorsams. Was Jesum beschäftigte, indem seine Hände Gesundheit ausfließen ließen, und indem sein Herz die Lahmen und Krüppel an sich zog, das muß

1) I,192
2) I,191
3) Vgl. I,218
4) I,329
5) So mit Recht E.Thier, Die Kirche und die soziale Frage, 1950, S.78

uns mehr als bisher beschäftigen"[1]. Die traditionelle Christologie wird nicht geleugnet, aber faktisch weitgehend beiseitegeschoben.

Unzutreffend wäre aber auch die Behauptung, bei Naumann bleibe nur eine Reich-Gottes-Moral übrig, sodaß der Mensch am Gottesreich Anteil gewinnt, indem er sich dessen Normen unterwirft. Grundlage der christlichen Existenz bleibt das Wissen von einer durch Gott geschaffenen und bestehenden Gemeinschaft, von der "ewigen Einheit: Wir sind Eines Gottes Kinder"[2]. Die "Gemeinschaft mit Gott"[3] versetzt in eine Distanz zu allen natürlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen der Welt, zu allem Vergänglichen[4]. Sie ist "innere Weltüberwindung" und schafft eine "christliche Hoheit über die Welt"[5]. Christen sind " frei wie Luther, welcher sprach: 'Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge'"[6].
Die mit der Gottesgemeinschaft geschenkte Distanz von der Welt, die "Welterhabenheit des christlichen Glaubens" ermöglicht die "Weltverklärung durch Beseitigung von Erdenleid"[7]. "Das Reich Gottes ist die Überwindung der Welt in doppeltem Sinne, daß wir durch die Gemeinschaft mit Gott das Erdenleid als bereits überwunden erkennen... und daß wir in Liebe uns bemühen, die Härten des Weltlebens... nach Kräften auch praktisch zu überwinden. Ohne das erste ist das zweite nicht denkbar, denn nur wenn wir uns in Gott als Weltüberwinder wissen, können wir die Aufgabe der praktischen Weltüberwindung als eine wirkliche

1) I,327; vgl. auch die für Naumanns Jesusbild typische Schrift "Jesus als Volksmann", die mit den Worten eingeleitet wird: "Jesus Christus war und ist und bleibt der größte Volksmann. Mögen andere ihn beschreiben als den ewigen Sohn Gottes, als den kommenden Weltenrichter, als das Sühnopfer für die Sünden der Welt, so sagt mein Herz dabei: Alles, alles, was ihr von ihm rühmt ist richtig, alles dieses ist auch mein Glaube, aber ihr verschweigt mir eins, woran ich hänge mit jeder Phase meiner Seele, ihr seid so still von dem Mann, der im Volk für das Volk einen Kampf geführt hat, der unvergeßlich ist"(I,371).
2) I,184
3) I,234
4) I,164
5) I,191
6) I,132
7) I,203

realisierbare Aufgabe uns vornehmen"[1]. Es ist die im Glauben geschenkte Hoffnung, die Freiheit, Mut und Kraft für die Weltarbeit gibt. "Wir müssen im Glauben den Sieg über die Erde greifen..., wenn wir die Aufgabe der Überwindung des Weltleides und der Weltsünde ansehen können, ohne vor ihr zu zergehen"[2].

Auch für Jesu Leben und Wirken bildete die Hoffnung auf Gott die Grundlage. "Voll Gottvertrauen bis zum Kreuz" ist Jesus gewesen. In finsteren Stunden hat er den "getrosten Sinn" behalten, "der aus der Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater stammte." Er ist darin das Urbild christlicher Existenz. "Was kann heute den Mut geben, auf eine Erneuerung des Christentums und der Gesellschaft zu warten, wenn nicht das Gefühl unlöslicher Verbundenheit mit Gott"[3].

Jesus Christus gilt bei Naumann also vor allem als diejenige geschichtliche Gestalt, an der in ursprünglicher und vorbildlicher Weise die Gemeinschaft mit Gott als Grund der Freiheit zur Liebe, des Mutes zur Welterneuerung und der Standhaftigkeit im Leiden deutlich wurde. Wie hoffender Glaube und christliches Leben

1) I,192
2) I,329. Die Hoffnung des Glaubens ist zugleich dort der einzige Halt, wo eine Beseitigung realer Not nicht oder noch nicht gelingt. "Wer darum dem Armen das Gottvertrauen raubt, der stiehlt ihm seine beste Kraft"(I,382). Jenem "gottseligen Weber, der bei seinem Webstuhl trotz aller Gebete langsam in den Tod hineingehungert ist", sollte darum die Sozialdemokratie nicht "den Glauben nehmen", denn dieser "war ihm Trost und Licht und ohne diesen Glauben wäre er noch viel elender daran gewesen", sondern ihm empfehlen: "schließe dich in der Kraft deines Glaubens mit allen deinen Brüdern zusammen... streitet wider Hoffahrt und Sünde, Ausbeutung und Geiz" (I,383; vgl. auch I,129).
3) I,351. Naumanns theologische Position scheint uns etwas zu sehr in Richtung "Moralismus" gedeutet zu sein, wenn man sagt: "Das Christentum bestand damals für ihn zentral in der Sittlichkeit der Bergpredigt, in der Hervorkehrung des sozial interpretierten Lukanischen Sondergutes, in der Schilderung des Lebens der Urgemeinde. Voran stand ihm die Vorbildlichkeit des Lebens Jesu" (E.Thier, Die Kirche und die soziale Frage, 1950, S.77). Jesus repräsentiert mehr als eine Moral.

zusammenhängen, "ist in aller Klarheit, Fülle und Wahrheit in Jesu Christo erschienen, der inmitten der Welt in der ungetrübten Gemeinschaft Gottes war und nur so der Helfer in allem Weltelend werden konnte"[1].

Aus der am Vorbild Jesu aufgezeigten Struktur der christlichen Existenz ergibt sich als Antwort auf die eingangs gestellte Frage: Der Mensch kann zum Mitarbeiter bei der Verwirklichung des Reiches Gottes werden, weil er im Glauben der Gottesgemeinschaft gewiß sein darf. Teilhabe am Reich Gottes also ist beides: zuerst der Glaube und, aus ihm entspringend, das Werk der Liebe und Gerechtigkeit.

Von hier aus muß es als das Entscheidende angesehen werden, zu solchem Glauben zu rufen, die von Gott aus Gnaden gewährte Gemeinschaft den Menschen zu verkünden. Diese notwendige Aufgabe fällt der Kirche zu. Naumann hat daher stets der Kirche große Aufmerksamkeit zugewendet und sich in seinen Vorträgen, Aufsätzen und Schriften besonders mit der Verkündigung und Organisation der Kirche und ihrer Gemeinden befaßt. Die Kirche ist die "Hüterin der sittlichen und religiösen Güter"[2]. Sie soll besonders ihrer Predigt, mit der sie "jeden Sonntag Hunderttausende" erreicht, größte Aufmerksamkeit zuwenden[3]. In der Predigt geht es um "ein Werden und Weiterdenken im christlichen Glaubensgeist", dessen "Grund ... die Offenbarung Gottes in Jesu Christo" ist. In dieser Offenbarung ist es begründet, "warum wir der Predigt der Kirche noch Großes zutrauen"[4].

1) I,192
2) I,222
3) Vgl. hierzu Naumanns Ausführungen über "Die Predigt der Kirche" (I,231-241).
4) I,233; zum Auftrag der Kirche vgl. auch unten S.127ff.

II. Die Reich-Gottes-Vorstellung als Beitrag zur theologischen Bewältigung der Säkularisierung

Die Herausforderung des Säkularismus beantwortete Naumann mit einer weitgespannten christlich-sozialen Wirksamkeit[1], mit der er die ihr zugrundeliegende Reich-Gottes-Konzeption in der Praxis bewährte. Welchen Beitrag zur theologischen Bewältigung der Säkularisierung er mit dieser Antwort geleistet hat, suchen wir im Folgenden zusammenfassend zu würdigen. Es soll gezeigt werden, in welchem Umfang es Naumann gelungen ist, den Herrschaftsanspruch Gottes in der Freiheit des Glaubens so zur Geltung zu bringen, daß das Weltliche und Menschliche relativiert und zugleich in seinem Recht und in seiner Bedeutung bewahrt wird.

1. Theologische Relativierung der Ansprüche von Welt und Mensch

Angesichts der Phänomene des theoretischen und praktischen Materialismus, der auf Verabsolutierung von Welt, Mensch und Gesellschaft hinauslief, hat Naumann nachdrücklich die Relativität alles Weltlichen und Menschlichen zur Geltung gebracht. Darin kommen zwei von Naumann systematisch nicht ausdrücklich miteinander verbundene theologische Ansatzpunkte zum Tragen: Der eine ist das Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer und Erhalter[2]; der andere ist die dem Menschen von Gott gnadenhaft gewährte Gemeinschaft[3]. Das Reich Gottes ist zuerst Gottes Zuwendung zum Menschen, der Ruf in die ewige Gemeinschaft der Kinder Gottes. Wo der Mensch diese Berufung annimmt, verlieren schon jetzt die natürlichen und geschichtlichen Phänomene ihre absolute Macht über ihn[4]. Er darf im Glauben der ewigen Gemeinschaft mit Gott gewiß sein und gewinnt darin

1) s.o. S.22ff.
2) s.o. S.108f.
3) s.o. S.118ff.
4) Vgl. oben S.120f.

Freiheit. Auswirkung und zugleich Zeichen dieser Freiheit, die von dem Liebeshandeln Gottes lebt, ist die Relativierung der Ansprüche alles Weltlich-Menschlichen.
Relativierung und Begrenzung der begegnenden Wirklichkeit als Wirkung und Zeichen christlicher Freiheit finden wir bei Naumann vor allem in seinem mit Weltdistanz gepaarten Realismus, in seiner Forderung nach Freiheit für die Kirche und im weltgestaltenden Dienst der Liebe.

a) Weltdistanz und Welterkenntnis

Die in der Gottesgemeinschaft erschlossene christliche Freiheit findet ihren Ausdruck in Naumanns Distanz zu der begegnenden Weltwirklichkeit. Diese Distanz entbindet zugleich die Fähigkeit, die Welt realistisch anzusehen und anzugehen, d.h. als das, was sie wirklich ist: Welt; Weltdistanz ermöglicht es, die Welt in ihrer Relativität, in ihrer welthaften Wirklichkeit zu erkennen und sich so den Blick für ihre tatsächlichen Strukturen offen zu halten.
Einige Beispiele sollen konkret zeigen, wie sich bei Naumann die Freiheit des Glaubens in seiner unabhängigen und offenen und gerade so der Weltrealität zugewandten Haltung niederschlägt.

Ausdruck christlicher Freiheit gegenüber der dem Menschen zur Verwaltung und Beherrschung anvertrauten Schöpfungswelt ist es, wenn Naumann für die Weltbemächtigung durch das wissenschaftliche Forschen aufgeschlossen war[1] und es mit Nachdruck bejahte, daß in der Technik und durch die Technik die Kräfte der Natur in einem bisher unbekannten Ausmaß dem Menschen dienstbar gemacht wurden[2].
Besondere Beachtung aber verdient Naumanns kritische Distanz gegenüber den geschichtlichen Ordnungen und den mächtigen Geistesströmungen seiner Zeit. Sie alle waren in seinen Augen veränderlich, von begrenzter Geltung, menschlich und damit geprägt auch von der

1) I,198
2) Vgl. oben S.59ff.

Sünde des Menschen.
An die bestehende Staats- und Wirtschaftsordnung fühlte er sich als Christ nicht gebunden. Die Andersartigkeit der Staatsform zur Zeit Jesu[1], besonders aber den schnellen Wandel der Staatsauffassung in den vierzig Jahren seit Wichern[2] bedenkend, war er offen für neue Formen staatlicher Organisation[3]; denn "was ... den Staat betrifft, so haben wir als Christen für keine Form als solche einzutreten"[4].
Ebenso war für ihn "die Wirtschaftsordnung eine vergängliche weltliche Angelegenheit"[5]. Naumann dokumentierte seine Freiheit von der bestehenden Wirtschaftsordnung durch eine immer differenziertere Kritik an ihr[6].
Bezeichnenderweise spielte der Begriff der "Schöpfungsordnung" bei Naumann fast gar keine Rolle[7], obwohl er ihm auf Grund seiner theologischen Herkunft hätte naheliegen können[8]. Naumann war sich zu sehr der christlichen Distanz den gesellschaftlichen Institutionen gegenüber bewußt und hat letztere zu stark relativiert, in ihrer Vergänglichkeit und Veränderlichkeit begriffen, als daß ihm der mehr auf göttlich legitimierte Statik zielende Begriff der Schöpfungsordnung hätte geeignet erscheinen können. An diesem Punkte war er der theologischen Entwicklung, in der bis in die jüngste Zeit die Lehre von den Schöpfungsordnungen das Feld beherrschte, weit voraus.

Auch von den geistigen Mächten seiner Zeit vermochte sich Naumann zu distanzieren, selbst wo sie, wie der "Materialismus", im Gewande und mit dem Anspruch der

1) I,385
2) I,301; 440
3) I,409
4) I,129
5) I,268
6) Vgl. oben S.42f.
7) Er taucht nur einmal im Zusammenhang mit Erwägungen zur Einehe auf (I,129).
8) Die Lehre von den Schöpfungsordnungen geht auf A. von Harleß zurück (Vgl.F.Lau, Art. Schöpfungsordnung, RGG, 3.Aufl., Bd 5, Sp.1492). Bei A.von Harleß vgl. Christliche Ethik, 7.Aufl., 1875, S.490ff., der Begriff "Schöpfungsordnung" erscheint ebd.S.491. Zu Naumanns Begegnungen mit dem Neuluthertum (Harleß;Luthardt) vgl.Th.Heuß, Friedrich Naumann,2.Aufl. S.11;21

Wissenschaftlichkeit auftraten[1]. Gegenüber dem Liberalismus wie gegenüber dem Sozialismus nahm er eine freie kritische Haltung ein[2]. Er wollte sich von keinem weltanschaulichen System gefangennehmen lassen. "Es ist im Grunde nur Schein, wenn jemand so klug ist, daß er eine Formel weiß, die für alle Schwierigkeiten paßt", erklärte er im Blick auf den "Doktrinarismus" der Sozialdemokratie; "Dogmatiken aber überleben sich. Es gibt keine ewigen Systeme"[3]. "Alles hat eben seine Zeit, auch die Sozialdemokratie"[4].

An dieser Stelle ist deutlich, daß die aus christlicher Freiheit mögliche Relativierung des Weltlichen immer identisch ist mit der Möglichkeit, die Wirklichkeit vorurteilslos zu erkennen. Der dem absoluten Anspruch der Welt Entnommene ist zu einer realistischen Erfassung der Weltwirklichkeit befähigt. Wer sich dagegen von einem weltanschaulichen System beherrschen läßt, verstellt sich den Blick auf die Wirklichkeit in ihrer geschichtlichen Wandelbarkeit und Vielfalt. Die in der christlichen Freiheit zugleich mit der kritischen Distanz zur Welt beschlossene Möglichkeit, sich vorurteilslos der natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit zuzuwenden, hat Naumann in hohem Maße ergriffen. Er hat sich intensiv darum bemüht, "auf den Boden der Wirklichkeit" zu gelangen[5]. Der ideologischen Konstruktion der Sozialdemokratie gegenüber erklärte er: "Man muß Sinn haben für das Wachsen und Werden, für das Entwickeln, für Mögliches und Unmögliches. Daß solcher Sinn nicht ohne sorgfältige Detailarbeit jemandem zuteil werden kann, braucht kaum erwähnt zu werden"[6].

1) Vgl. I,160
2) So trifft H.-D.Wendlands Feststellung, daß die Christlich-Sozialen "sich nicht auf die f a l s c h e n A l t e r n a t i v e n ihrer Epoche haben festlegen lassen" (Der Begriff Christlich-sozial 1962, S.29), ganz besonders auf Naumann zu.
3) I,345
4) I,344
5) I,214; 357
6) I,333; zu Naumanns Bemühungen um eine sorgfältige Wirklichkeitsanalyse vgl. auch oben S.59ff.

b) Freiheit für die Kirche

Die Bewährung der christlichen Freiheit in der Relativierung der Wirklichkeit und in der Offenheit für ihre vielfältigen und sich wandelnden Phänomene war für Naumann nicht allein Sache vereinzelter Christen, sondern vor allem auch der kirchlichen Gemeinschaft. Die Kirche hatte die Aufgabe, die ideologisch bedingten gesellschaftlichen Gegensätze zu relativieren und sich als "Friedensmacht" zwischen die Streitenden zu stellen[1], als "Gewissensmacht" frei auch gegenüber dem Staat[2].

Dieses Bild der von der Welt distanzierten, die christliche Freiheit gegenüber der Welt bewährenden Kirche, das als Teilaspekt in die neuesten ekklesiologischen Erwägungen aufgenommen ist[3], konnte Naumann vornehmlich nur in der Form der Kritik an der Kirche seiner Zeit zum Ausdruck bringen. "Christus selbst war nicht Vertreter des herrschenden Wesens... Ihm sollten wir in dieser hohen Freiheit nachfolgen, die sich zu keines Menschen Knecht machen läßt. Tradition, Konvenienz, guter Ton, Rücksichten, alles hat für uns nur soweit Wert, als es mit der Wahrheit besteht. Darum sehen wir mit Trauern, wie im großen und ganzen die evangelische Kirche auf Seiten des Systems steht, das unsere heutigen Zustände hervorgebracht hat"[4].

Die Ursachen für die mangelnde Weltdistanz der Kirche sah Naumann vor allem in der staatskirchlichen Verfassung, die der politischen Führung den entscheidenden Einfluß in der Kirche sicherte[5]. Diese Verfassung mit dem Summepiskopat des Landesherren hatte zudem

1) Vgl. I,141; 146f.
2) I,132
3) Vgl. z.B. A.Rich, Glaube in politischer Entscheidung, 1962, S.46: "So steht die Kirche... kritisch zur Welt, kritisch zum Staat." H.-D.Wendland, Die Kirche in der modernen Gesellschaft, 2.Aufl.,1956, S.18: Ein angemessenes Verständnis der Kirche einschließlich ihrer welthaften Realität ist nur dann erreicht, "wenn sie als der 'Leib Christi', als die pneumatische Gemeinschaft der Heiligen jenseits der Gesellschaft, im Gegenüber zur ganzen übrigen Gesellschaft mit ihrer Fülle von Sozietäten erkannt und geglaubt wird."
4) I,131f.
5) Vgl. I,414

eine "dreihundertjährige Tradition"[1] und war entsprechend tief im Bewußtsein der Zeitgenossen verwurzelt. "Und wenn nun gar ein König kam wie Friedrich Wilhelm IV.,der für Wittenberg und Jerusalem ein Herz hatte, der sein 'ich und mein Haus, wir wollen dem Herrn dienen' aus Überzeugung sprach, der Kirchen baute, Liebesanstalten besuchte, Kirchenreformpläne erörterte, da vergaß man alles, was den Bund zwischen Thron und Kanzel je hätte lockern können, und stellte sich in schwerer Zeit neben seinen König. Neben den König sich zu stellen, hieß aber 1848 in Preußen, sich zu den Konservativen rechnen"[2].

So hat die evangelische Kirche sich ihrer evangelischen Freiheit begeben, sie an den Staat und d.h.faktisch an die konservativen Mächte und Ideologien verloren. "Das Christentum wurde im Gegensatz zur Revolution zum geistigen Halt der Autoritäten, zur Predigerin der ersten Bürgerpflicht, zur Stütze des Bestehenden"[3].

Als konkreten Ausdruck der Unfreiheit der Kirche wertete Naumann den Erlaß des preußischen Oberkirchenrates von 1895. Die Kirche habe sich hier der Forderung der Staatsregierung und ihres Oberhauptes, das zugleich summus episcopus ist, gebeugt. Diese verlangten von den von ihnen finanziell abhängigen Organen der Kirche, "daß auch sie die 'Mächte des Umsturzes' bekämpfen. Die evangelische Kirche als solche soll eine Schützerin der historisch hergebrachten politischen Verfassungsform sein gegenüber Parteiansichten, welche mehr zu demokratischen und republikanischen Idealen neigen"[4]. Mit ihrem Erlaß habe sich die oberste Leitung der Kirche zum Instrument konservativer Politik machen lassen[5].

Um die zur evangelischen Freiheit berufene Kirche von

1) I,466
2) I,467
3) I,467f.
4) I,483
5) "... hier (treibt) der Oberkirchenrat selbst Politik...und zwar patriarchalisch-manchesterliche" (I,493).

dem Druck institutioneller Abhängigkeit zu befreien, forderte Naumann die Trennung der Kirche vom Staat. "Als wünschenswert wird in erster Linie betrachtet werden, daß das Summepiskopat, die nicht klar fixierte Regentenwürde des Monarchen, auch in kirchlichen Dingen entweder eingeschränkt oder beseitigt wird... Sodann aber wird gewünscht werden, daß die Generalsynode (für die altpreußischen Provinzen) eine häufigere und längere Tagung erlebe, um als dauernde Hilfe und Kontrolle des Kirchenregimentes dienen zu können. Schließlich wird von neuem die Frage auftauchen, ob denn ein allgemeines deutsch-evangelisches Kirchenregiment (ohne Vermischung der zu Recht bestehenden Bekenntnisse)für immer eine Unmöglichkeit bleiben soll"[1].

Angesichts des modernen säkularistischen Bewußtseins sah Naumann in der Relativierung alles Weltlichen eine entscheidende Aufgabe für die Kirche wie für den einzelnen Christen. Sein eigenes Bemühen war ständig darauf gerichtet, die begegnende Wirklichkeit in ihrer Weltlichkeit zu erkennen und festzuhalten und so dem Säkularismus in allen seinen Ausprägungen den Boden zu entziehen. Er hat damit praktiziert, was später F.Gogarten als "legitime Folge" des christlichen Glaubens bezeichnet hat: die "Verweltlichung der Welt"[2], mit der der christliche Glaube dem "Säkularismus der Heilslehren und Ideologien"[3] entgegentritt. In der Freiheit des Glaubens, die sich säkularistischen Verabsolutierungen durch Relativierung der vorfindlichen Wirklichkeit wirksam entgegenstellt,wird dem Herrschaftsanspruch Gottes Folge geleistet, ist die Gottesherrschaft gegenwärtig. Naumanns Reich-Gottes-Konzeption, die in ihrem innersten Kern eine von Gott dem Menschen gnadenhaft gewährte Gemeinschaft ist, vermag jene Freiheit zu begründen und zu bewahren und

1) I,485f.
2) Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, 1962, S.12
3) Ebd. S.143

erweist sich darin als ein fruchtbarer Ansatz[1] für die theologische Verarbeitung des Säkularisierungsproblems.

c) Christliche Weltgestaltung

Weltdistanz und Offenheit zur Welterkenntnis sind nur ein Aspekt der in der christlichen Freiheit gegenwärtigen Gottesherrschaft. Die Existenz in der Freiheit des Glaubens beschränkt sich nicht auf die Einsicht in die Unvollkommenheit und Relativität alles Irdischen und auf kritische Distanz zum Zwecke vorurteilsloser Wirklichkeitsanalyse, sie besteht nicht in bloßer Distanziertheit und erschöpft sich nicht in Entweltlichung; denn die Herrschaft Gottes macht nicht vor den Toren der Weltrealität Halt, ihr universaler Anspruch ist nicht eine faktisch kraftlose Theorie. Für Naumann ist vielmehr die Freiheit des Glaubens zugleich eine in der Liebe tätige Freiheit. Dies wird ihm an der Gestalt Jesu deutlich[2]. In Jesus Christus ist das Gottesreich leibhaft in die Weltgeschichte eingetreten. In seiner Person nahm die göttliche Liebe Gestalt an inmitten der Welt[3]. Hier ist das Wesen christlicher Existenz erschlossen als Lebens- und Weltgestaltung aus Liebe. Das Reich Gottes als die von der Welt- und Selbstverfallenheit freimachende Gemeinschaft mit Gott befähigt zum Dienst der Liebe. In der dienenden, opfernden, sich hingebenden christlichen Liebe tritt eine Wirklichkeit in die Welt ein, die nicht aus den natürlichen Kräften, son-

1) Die Fruchtbarkeit dieses Grundansatzes zur theologischen Verarbeitung der Säkularisierung mag man daran ersehen, daß dieser - im einzelnen modifiziert und präzisiert - auch bei den neuesten theologischen Bemühungen um das Säkularisierungsproblem herangezogen wird. Vgl. z.B. A.Rich, Die Weltlichkeit des Glaubens, 1966, S.20: "Im Wirklichkeitsbereich der Herrschaft Gottes, die sich im Christusgeschehen ereignet und im Glauben uns zueignet, gibt es keine heiligen Mächte außer Gott, ist deshalb die Natur nur natürlich, die Welt nur weltlich und die Geschichte nur geschichtlich... das bedeutet..., daß der Mensch im Glauben Freiheit hat, Freiheit im natürlich-weltlich-geschichtlichen Bereich."
2) Vgl. hierzu oben S.120f.
3) s. o. S. 105f., 107f.

dern von der Liebe Gottes lebt. Das in Taten der Liebe real gegenwärtige, wenn auch nicht in dieser Weltzeit sich vollendende Reich Gottes relativiert und begrenzt darin die bestehende Welt, daß es sie partiell immer wieder schon aufhebt und sie als die alte, einmal ganz vergehende Welt qualifiziert[1].

Im Folgenden wollen wir Naumanns Bemühungen würdigen, Zeuge und Diener der in die Weltgeschichte hineinbrechenden Wirklichkeit des Reiches Gottes zu sein. Es soll deutlich werden, wie die christliche Freiheit v o n der Welt, die sich in Naumanns Unabhängigkeit und der damit verbundenen Offenheit für die Wirklichkeit niederschlägt, zugleich als Freiheit f ü r die Welt in weltgestaltenden Taten der Liebe wirksam wird, wie Naumann den universalen Anspruch der Gottesherrschaft real und konkret zur Geltung bringt. Naumanns christlich-soziale Wirksamkeit wird als Beitrag zur christlichen Bewältigung des Säkularisierungsproblems gewertet, sofern in ihr der Universalismus und der Realismus der in Jesus Christus in die Welt eingetretenen Reich-Gottes-Wirklichkeit als Grenze des Säkularismus und seiner Folgeerscheinungen bewährt wird.

Naumanns Wirksamkeit vor 1895 ist Ausdruck seines Bestrebens, dem U n i v e r s a l i s m u s des Reiches Gottes gerecht zu werden. Sie vollzieht sich in und an allen wichtigen Bereichen der Naumann begegnenden Wirklichkeit und will damit dem Tatbestand entsprechen, daß nichts und niemand dem Anspruch der Gottesherrschaft entnommen ist. Dabei wird Naumann über Bereiche und Formen hinausgeführt, in denen traditionellerweise die christliche Verantwortung der Liebe wahrgenommen wurde. Er wendet sich gegen Versuche, die Liebe prinzipiell auf das individuelle Helfen und Trösten im überschaubaren Kreis einzuengen: "Die Einzelgemeinde ist als alleiniger Boden der

1) Vgl. hierzu auch oben S.110ff., ferner unten S. 149ff.

christlichen Liebe viel zu klein"[1]. Die "unpolitische Liebesarbeit im kleinen", das "Aushelfen und Flicken... Spenden und Beraten" muß ergänzt werden durch eine "weitergehende Behandlung der sozialen Fragen"[2], wo "die bloße freiwillige Liebesarbeit" nicht ausreicht, muß die Liebe weitergehen und "neue Ordnungen des Volkslebens fordern"[3].
Über das eigene Volk hinaus kommt die ganze Völkerwelt in den Blick. "Ihren Hauptkampf ... muß die Christenliebe in dem Leben der großen Volksgenossenschaft, ja der Völkergemeinde führen. Wenn da nicht die Liebe neu organisiert, so hilft kein Gemeindeideal, so sind wir dahin"[4].

Dieser sozialethische Ansatz Naumanns ist bislang noch kaum in seiner vollen Bedeutung gewürdigt worden. Er impliziert die Erkenntnis, daß die lutherische Tradition der Hinnahme der gesellschaftlichen Ordnungen[5] und der Beschränkung auf einen rein personalen Liebesdienst faktisch säkularistische Tendenzen begünstigte und unter den damaligen geschichtlichen Umständen den universalen Herrschaftsanspruch Gottes verleugnete.

Die Bedeutung dieses Ansatzes zeigt sich aber nicht nur auf dem Hintergrund der damals maßgeblichen christlich-ethischen Tradition. Vielmehr erweist sich Naumanns Forderung, die christliche Verantwortung um des Universalismus der Gottesherrschaft willen auch im Bereich aller Institutionen wahrzunehmen, heu-

1) I,406. Naumann hat alle Forderungen zur Verbesserung der Struktur des kirchlichen Lebens der Ortsgemeinde, die damals im Anschluß an den Dresdener Pfarrer Emil Sulze erhoben wurden, unterstützt; seine Kritik richtet sich aber gegen eine einseitige Konzentration des kirchlichen Interesses auf die Ortsgemeinde.
2) I,309
3) I,310
4) I,287
5) Vgl. z.B.A.von Harleß, Christliche Ethik, 7.Aufl., 1875, S.525: "Die concrete Gestalt der Gesamtordnung menschlichen Gemeinwesens... hat dem Christen die Bedeutung einer menschlichen Einrichtung, welcher eine gottgeordnete Fügung und eine gottgefügte Ordnung zu Grunde liegt." Darum ist dem Christen "Fügung unter die bestehende Ordnung" geboten (Vgl. ebd. S.534ff.).

te z.B. angesichts totalitärer Gesellschaftssysteme und Ideologien als aktuell, sofern diese die kritische und gestaltende Kraft der christlichen Liebe zurückdrängen und der christlichen Gemeinde nur noch eine vom öffentlichen Leben möglichst isolierte kultische Existenz zubilligen wollen. Wo man aber erkennt, daß der Christ an keinem Ort aus dem Dienst der Liebe entlassen ist und daß kein Bereich der Wirklichkeit prinzipiell aus der christlichen Verantwortung herausfällt, wo man solche Verantwortung in und an der staatlichen Gemeinschaft und ihren kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Institutionen bewährt[1] und sie auch für die Menschheit und ihre Probleme[2] auf sich nimmt, befindet man sich auf einem Wege, den Naumann mitgebahnt hat: auf dem Wege der Bezeugung und Bewährung des universalen Herrschaftsanspruches Gottes, des Geltenlassens der Liebe Gottes angesichts der säkularistischen Scheinautonomie von Welt und Mensch.

Der Universalismus der Gottesherrschaft kann sich nur bewähren im Zusammenhang mit ihrem Realismus, d.h. ihrer konkreten, geschichtlichen Gestaltwerdung. Naumann erkennt, daß das Reich Gottes nicht hoch über der geschichtlichen Realität schweben will, sondern die

1) Vgl. hierzu H.-D.Wendlands Forderung, daß die "w e l t l i c h e C h r i s t e n h e i t ... wieder aufgebaut werden" müsse (Botschaft an die soziale Welt, 1959, S.23), d.h. "die große Schar der Männer und Frauen, die in der Welt ihren irdischen Berufen leben und dort, mitten in der Gesellschaft, ihren Glauben, ihre Liebe, ihre christliche Hoffnung bewähren sollen" (Ebd. S.55).
In der von K.Barth beeinflußten lutherischen Theologie wird "die kerygmatische Bezeugung der... eschatologischen Königsherrschaft Christi über ausnahmslos alle Bereiche des staatlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens durch Wort und Tat der Gemeinde zum Kernpunkt der Sozialethik" (Chr.Walther, Theologie und Gesellschaft, 1967, S.170)

2) Hierzu sei als Beispiel die Tätigkeit der "Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten" genannt. Diese Kommission ist darum bemüht, die Stimme der im ökumenischen Rat zusammengefaßten christlichen Kirchen im Rahmen der Weltpolitik zur Geltung zu bringen (Vgl. K.Grubb, Art.Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten, Weltkirchenlexikon, 1960, Sp.754ff.).

Weltwirklichkeit tangiert, ja in sie hineintritt, sie bestimmt und damit säkularistischen Theorien den Boden entzieht.

Diese Einsicht in die konkret-geschichtliche Gestaltwerdung des Reiches Gottes hat sich als unaufgebbar erwiesen, wie man z.B. an theologischen Aussagen D.Bonhoeffers und P.Tillichs zeigen kann.
Bonhoeffer schreibt mit Bezug auf die Inkarnationslehre: "In der Menschwerdung Christi (ist) die Gewähr dafür gegeben, daß Christus unter uns, hier und heute Gestalt gewinnen will"[1].
Nach Tillich nimmt das Reich Gottes als die "vertikale" Utopie an der "horizontalen" Utopie des fortschreitenden geschichtlichen Prozesses teil. "Ein Reich Gottes, das nicht teilnimmt an der Geschichte, an der utopischen Verwirklichung in der Zeit, ist kein Reich Gottes, sondern im besten Falle eine mystische Auslöschung dessen, was Reich Gottes sein kann, nämlich Reichtum, Fülle, Mannigfaltigkeit, Individualität"[2].
Die Notwendigkeit realer geschichtlicher Gestaltwerdung der Gottesherrschaft ist bei Tillich auch in der Formel der "protestantische(n) Gestaltung" ausgesprochen: "Protestantische Gestaltung ist überall da am Werk, wo immer Wirklichkeit in einem(!) unmittelbaren Ausdruck einer Gestalt der Gnade verwandelt wird"[3].

Der christliche Sozialismus Naumanns kann insgesamt als eine Frucht der Erkenntnis gedeutet werden, daß die universale Herrschaft der göttlichen Liebe ihre Kraft und Wahrheit in der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit entfalten will. Naumann widerspricht jenen "guten Christen" und "braven Sozialisten", die der Religion einen erhöhten Platz jenseits der Realität anbieten möchten, obwohl dies "den ungeheueren Vorteil" hätte, "daß die Religion nie in den Verdacht kommen kann, kapitalistisch oder antikapitalistisch, fortschrittlich oder rückschrittlich, konservativ oder

1) Ethik, 1953, S.29
2) Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker, 1951, S.64f.
3) Der Protestantismus, 1950, S.269

liberal, blau oder rot zu sein. Sie schwebt über all dem Geklingel des Tages, sie ist... eine Sache für sich." Der Anspruch der Religion darf aber nicht in solcher Weise neutralisiert werden, das reale Leben nicht vor ihm abgeschirmt werden. "So wenig uns destillierter reiner Sauerstoff nützt, so wenig nützt Religion ohne Verbindung mit den Hauptgebieten des Volkslebens... Die absolute Neutralität ist der Tod"[1].

Die Liebe soll in die geschichtliche Welt eingehen und dort Gestalt gewinnen; denn "Geist ohne Formen, Liebe ohne Ordnungen, Gerechtigkeit ohne Gesetze, Gemeinschaft ohne Verfassung ist wie Wasser ohne Dämme ... ein Christentum ohne das Streben nach Form und Gestalt im Leben der Menschen hat es nicht gegeben und kann es nicht geben"[2]. Der Realität der im Dienste des Säkularismus stehenden Strukturen und Institutionen sucht Naumann reale Gestaltungen der Liebe gegenüberzustellen. Dabei nutzt er die unter den realen geschichtlichen Bedingungen verfügbaren Mittel, einschließlich des Mittels der politischen Organisation. Naumanns Bemühungen, den Anspruch des Reiches Gottes real, wirksam, konkret-geschichtlich zu vertreten, kommt besonders in der Vielfalt und Wandelbarkeit der Gestalten zum Ausdruck, in denen er den christlichen Liebesdienst tut oder getan wissen will. Eine Vielfalt von Ausprägungen der Liebe soll der Vielfalt der Lebensbereiche und der Aufgaben entsprechen. So ist nach Naumann beispielsweise angesichts der zu unterscheidenden Hilfsbedürftigen der 4. und 5. Klasse eine Differenzierung in der "Form der Liebe" zu verlangen; für die am Rande des Abgrunds angelangten Hilfsbedürftigen der 5.Klasse"gleicht sie mehr einem Patronat...,

1) I,402
2) I,404. Vgl. hierzu die Feststellung H.-D.Wendlands, daß "offenbar gerade das 'Historisch-Christliche'... zum Fundamentalchristlichen unlöslich dazu (gehört), eben weil diese sich nicht in besondere Gebiete und Sphären jenseits der eigentlichen Welt eingrenzen lassen. Es geht um die geschichtliche Verleiblichung Christi und seiner Kirche, die die Folge der Inkarnation... des göttlichen Logos ist" (Die Kirche in der modernen Gesellschaft, 2.Aufl., 1958, S.98).

in dem anderen Falle wird sie genossenschaftliche Lie be... das eine Mal handelt es sich mehr um freiwillige Güte, das andere Mal mehr um Gesetz und Recht"[1].

Weil es Naumann darum geht, die Herrschaft der Liebe Gottes angesichts der geschichtlichen Wirklichkeit möglichst wirksam zu bewähren, verwendet er Mühe und Phantasie auf die Erschließung vielfältiger Formen, Mittel und Möglichkeiten des Liebesdienstes.

Das Bemühen, dem universalen göttlichen Anspruch am konkreten Ort in der Geschichte zu entsprechen, muß die Bereitschaft einschließen, die Formen des Liebesdienstes zu verändern oder neue Formen zu suchen. Da nämlich die Wirklichkeit, auf die die wahre und hilfreiche Liebe bezogen sein will, eine geschichtliche, ständig sich wandelnde ist, müssen sich auch die vielfältigen Gestalten und Methoden der Liebe wandeln. Naumann ist sich dieses Zusammenhangs bewußt, als er sich mit dem Problem befaßt, ob die von Jesus praktizierten einzelnen Formen des Liebeserweises in der Neuzeit noch brauchbar sind. "Es ist unmöglich, uns genau an das anzuklammern, was er vor achtzehnhundert Jahren tun konnte, und was nicht"[2]. Das von Jesus empfohlene Almosen beispielsweise werde dem "modernen Arbeitsmangel" und der Not der großstädtischen Massen nicht mehr gerecht[3]. Umgekehrt eröffne die Neuzeit der Liebe Wirkungsmöglichkeiten, die zur Zeit Jesu unbekannt waren: z.B. könne man "als wahlberechtigter Bürger eines parlamentarischen Staates ... an sozialer Gesetzgebung ... teilnehmen"[4]; eine große Zahl von Organisationsformen ("Bruderschaften, Genossenschaften, Kirchengemeinden"[5]) könne in den Dienst der Liebe gestellt werden.

Der Anspruch der Gottesherrschaft kann nur gewahrt werden, Liebe kann nur Liebe bleiben in der Berücksichtigung des Geschichtsfortschrittes und in der Teil-

1) I,447
2) I,405
3) I,385. Das Almosen ist "auf Erden altersschwach geworden" (Vgl. I,338; I 358).
4) I,405
5) I,406

nahme am geschichtlichen Wandel. "Immer, immer wird der christliche Geist nach zeitgemäßen Formen ringen müssen, und immer wird er dabei sich selbst aus alter Gestaltung herausschälen und in neue Gestaltung hineinbetten müssen"[1]. Naumann bewährt diese Einsicht, indem er Formen der Liebe fordert und praktiziert, die die geschichtlichen Wandlungen berücksichtigen, und indem er sich dessen bewußt bleibt, daß auch die Formen, die er rezipiert oder selbst entworfen hat, zeitgebunden und vorläufig sind[2]. Ein "konservatives Christentum"[3] dagegen, das trotz der stürmischen wissenschaftlich-technischen Veränderungen nur als "Stütze des Bestehenden"[4] fungiert, bleibt nach der Meinung Naumanns dem konkreten Menschen und der Gesellschaft seiner Zeit die Liebe schuldig. Dieser Vorwurf gilt auch der Inneren Mission, sofern sie von konservativen Kräften bestimmt war.

Wie weit die von Naumann geforderten und praktizierten konkreten Gestalten christlichen Liebesdienstes vom gegenwärtigen Standpunkt als für die damalige Situation zweckmäßig gewertet werden können, wie weit sie heute im Einzelfall noch aktuell als Anregungen oder unerledigte sozial-ethische Aufgaben sind, ist hier nicht zu untersuchen. Die bleibende Bedeutung der christlich-sozialen Konzeption Naumanns liegt in erster Linie in der Überzeugung von der Teilnahme des Reiches Gottes als des Reiches der Liebe an der geschichtlichen Entwicklung und in der aktiven Bezeugung dieser göttlichen Herrschaft angesichts der vielgestaltigen und wandelbaren Wirklichkeit. Hiermit leistet Naumann einen Beitrag zur theologischen Bewältigung des Säkularisierungsproblems: Das in die Weltgeschichte eintretende Reich Gottes wirkt dem Säkularismus und seinen Folgeerscheinungen schon jetzt entgegen

1) I,405
2) Letzteres wird deutlich z.B. bei der Bewertung und Kommentierung der vom Zentralausschuß für Innere Mission im Jahre 1885 aufgestellten sozialpolitischen Programmpunkte (Vgl.bes. I,194f.; I,259).
3) I,464 (Titel eines Artikels aus dem Jahre 1895)
4) I,468

und weist auf die Grenzen, die Gott der bestehenden Welt und Zeit gesetzt hat. Die evangelische Verkündigung bricht die säkularistische Verschlossenheit nicht zugunsten einer Position der Entweltlichung auf, befreit nicht nur theoretisch von der absoluten Macht vergötzter Natur- und Geschichtskräfte, sondern setzt zugleich ihre Hörer instand, das zukünftig sich vollendende Gottesreich gegenwärtig in Taten der Liebe zu repräsentieren. Naumann hat den konkret-gestaltenden Aspekt der christlichen Existenz besonders hervorgehoben und dazu den Begriff des "praktischen Christentums" herangezogen: "Das praktische Christentum glaubt an Besserung irdischer Verhältnisse durch den Gehorsam des Evangeliums"; es "trennt sich ab von dem falschen Seligkeitschristentum, das nur vom Himmel zu reden weiß und nicht von unseren Aufgaben auf der Erde; es scheidet sich von einem wehleidigen Gefühlschristentum, das zwar mit dem Weinenden weint, aber dem Weinenden nicht hilft"[1]. Das praktische Christentum ist bei Naumann Ausdruck der Freiheit f ü r die Welt. In dieser Freiheit ist die Wirklichkeit des Reiches Gottes präsent als Eindämmung des Säkularismus und als Zeichen des Zukünftigen.

2. Bewahrung der Eigenbedeutung von Welt und Mensch

Unsere Aufmerksamkeit galt zunächst der theologischen Relativierung und Begrenzung, um die sich Naumann gegenüber allem Weltlichen bemühte. Die Intensität, mit der Naumann die wahre Wirklichkeit des Reiches Gottes zur Sprache und zur Geltung brachte, könnte den Eindruck erwecken, als sei jede Eigenbedeutung der natürlichen und geschichtlichen Welt schon vergangen oder im Schwinden begriffen, als erfahre das Säkularisierungsproblem mit der Relativierung der Welt und der Inkarnation der göttlichen Liebe seine klare und radikale Lösung. Tatsächlich aber hat Naumann die Welt in ihrem Weltsein bewahrt. In welchem Sinne dies gilt, suchen wir im Folgenden zu zeigen. Dabei haben wir in

1) I,325

mancher Hinsicht bereits Ausgeführtes aufzugreifen und zusammenzufassen; denn die Darstellung der Grenzen des Weltlichen implizierte immer schon das Gegenbild: seine relative Bedeutung und seine Möglichkeiten.

Eine Darlegung des Weltverständnisses bei Naumann kann sich nicht auf eine systematisch-theologische Abhandlung über die "Lehre von der Schöpfung" stützen. Da in Naumanns Schrifttum das "praktische Christentum" im Vordergrund steht, kann man sich in Fragen des theologischen Weltverständnisses nur auf verstreute Einzelaussagen und indirekte Hinweise berufen.

a) Schöpfung und Sünde

Entsprechend dem biblischen Zeugnis versteht Naumann die Welt als Schöpfung Gottes. Sie hat ihren Bestand nicht in sich selbst und aus sich selbst, sondern im Willen Gottes, in Gottes Schaffen und Erhalten[1]. In diesem Status liegt Begrenzung und Würde zugleich. Im Verhältnis zu Gott und seinem ewigen Reich ist die Schöpfung zeitlich, vergänglich, wandelbar und darum nicht das Letzte, Höchste. Zugleich aber ist sie ausgestattet mit den guten Gaben des Schöpfers, der dem Menschen das Leben und die ganze Fülle seiner Fähigkeiten und Möglichkeiten gewährt und zur Erhaltung eines reichen und menschenwürdigen Lebens die materiellen Güter bereitstellt, der sogar in den Regungen des Erfindergehirns gegenwärtig ist.

Der Status der Welt als Schöpfung bedeutet ferner Abhängigkeit und Eigenständigkeit zugleich. Einerseits hängt ihr Bestand zu jeder Zeit an Gottes Schöpfungs- und Erhaltungswillen. Andererseits ist sie dann doch ein relativ selbständiges Gegenüber zum Schöpfer. Naumann setzt offensichtlich voraus, was H.Schreiner später einmal als "Weltlichkeit, die uns mit der Eigenständigkeit des Schöpferlebens in Natur und Geschichte geschenkt ist", bezeichnet hat[2]. Das zeigt sich etwa darin, daß er die Freiheit der naturwissenschaftlichen Forschung bejaht und ihre Wirklichkeitserkenntnis gelten läßt, soweit sie nicht als die absolute und voll-

1) Vgl. oben S.108f.
2) Die Säkularisierung als Grundproblem der deutschen Kultur, 1980. S.21

kommene Wahrheit ausgegeben wird[1] und soweit nicht die Welt Gottes des Schöpfers zur autonomen Welt gemacht wird.

Kreatürliche Eigenständigkeit wird von Naumann auch für den Menschen vorausgesetzt, wenn er von der "persönlichen Verantwortlichkeit" des Menschen spricht[2], wenn er die menschliche Fähigkeit zur Gestaltung der gesellschaftlichen Institutionen hervorhebt[3].

Die aus Gottes Willen in kreatürlicher Eigenständigkeit bestehende Welt liegt, was den Menschen betrifft, im Argen. Die Schöpfung ist durch die Sünde des Menschen gebrochen. Die vom Schöpfer reichlich gewährten materiellen Güter werden einem Teil der Menschheit weitgehend entzogen, damit wenige im Überfluß leben können. Zugleich liegen natürliche Gaben und Fähigkeiten des Menschen selbst brach oder werden gar zerstört: Für die Massen der Industriearbeiter sind durch übermäßig lange Arbeitszeiten bei geringstem Lohn und durch das Wohnungselend die Gesundheit gefährdet, die Lebenserwartung begrenzt, das Familienleben gestört oder unmöglich gemacht, geistige Fähigkeiten unausschöpfbar, die Bildungsmöglichkeiten ver-

1) Vgl. I,198. Die Zusammenhänge zwischen christlichem Schöpfungsglauben und naturwissenschaftlichem Forschen werden bei Naumann nicht ausdrücklich reflektiert. Seine Haltung gegenüber der Naturwissenschaft ist aus einer theologischen Sicht erklärbar, die der mehr als ein halbes Jahrhundert später formulierten Auffassung F.K.Schumanns nahekommt; nach dieser besteht "noëtisch für den jetzigen Seinsstand des erkennenden Menschen zwischen Gott und dem Weltsein eine Diskontinuität..., welche für die Erkenntnisse des Weltseins eine relative Unbegrenztheit freigibt. Damit ist allererst eine rechte Freiheit der Forschung bezüglich des Weltwirklichen erreicht, die für sie alle Abhängigkeiten von metaphysischen Spekulationen aufhebt" (Zur Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft,S.33, in: Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft, o.J. (um 1949).).
2) I,459. Mit letzterer ist zugleich seine relative Freiheit von natürlichen Gesetzmäßigkeiten bezeichnet.
3) Vgl. z.B. I,408: Die notwendigen Wirtschaftsgesetze entstammen dem "wirtschaftlichen Nachdenken". Die Christen, die in der Kraft Jesu Christi "dienen, helfen, heilen", verfügen über keine präzisen Einzelvorschriften: "Wie wir es machen sollen, dazu gab uns Gott Augen, Ohren, Vernunft und alle Sinne."

schlossen. Die der Menschlichkeit und Mitmenschlichkeit zuwiderlaufenden Zustände werden teilweise durch Staats- und Wirtschaftsordnungen konserviert[1].

Das Übel, das in Gestalt von Armut, Not, Streit, Krieg, Krankheit, sozialer Deklassierung über dem Menschen und der Gesellschaft liegt, ist sowohl Werk des Menschen, der hierin selbstzerstörerisch seine kreatürliche Freiheit mißbraucht, als auch Verhängnis, in dem sich jeder Einzelmensch schon vorfindet[2]. Die Verantwortung dafür, daß die Schöpfung durch die Sünde durchkreuzt und gestört ist, trägt der Mensch, wenn auch das geschichtliche Individuum unter der Sünde gleich einem Verhängnis steht[3].

Der Sündenbegriff umfaßt bei Naumann sowohl das Faktum des Verderbens und der Not, als auch dessen tiefere Ursache: Der Mensch hat sich von Gott abgewandt[4], er vergötzt sich selbst oder die materiellen Güter. Folge und Ausdruck dieser Haltung sind Rücksichtslosigkeit, Selbstsucht[5], Geiz, Wucher[6], Neid, Unreinigkeit, Bosheit[7], Ausbeutung[8] und damit verbunden die Not in vielen Gestalten. "Wir sind der Überzeugung, daß Sünde Not und Not Sünde bringen kann und

1) Vgl. I,410
2) Vgl. I,330: Im Unterschied zur Sozialdemokratie und auch zu einem "rein individualistischen Bekehrungschristentum" sind die Christlich-sozialen "imstande, das Gewissen des einzelnen zu schärfen und doch ihm alle jene Milderungsgründe zuzubilligen, die aus gemeinsamer Schuld und allgemeinen Verhältnissen herrühren. Der in der Tiefe versinkende Bruder ist Opfer und Sünder zugleich, gerade wie der Herr Jesus beim verlorenen Sohn mit Bedacht eigene Schuld und allgemeine Hungersnot als Doppelgrund seines Elends aufweist."
3) Vgl. I,410: "Das große Lehrstück von der Erbsünde wird erst dem klar, der sich in die Verflochtenheit von Einzelsünde, Gesamtsünde, Standesselbstsucht, Klassengegensätzen, von historischem Recht und Unrecht, in die Sündenlast der Jahrhunderte, wie sie heute zu Normen und Gewohnheiten geworden ist, denkend und glaubend vertieft."
4) Vgl. I,130: "Sünde ist... die gründliche Verderbnis des gottentfremdeten, ungläubigen Herzens."
5) I,168
6) I,363
7) I,379
8) I,383

im allgemeinen bringt. Man denke nur an Wohnungsnot, Unzucht, Trunk, Krankheit, Verarmung in ihren vielfachen Zusammenhängen"[1].

So ist also in den Gedanken, Taten und Institutionen des Menschen eine Welt entstanden, die ohne Gott oder gegen Gott bestehen will und nun bestehen muß: Keiner kann sie von Sünde und Not befreien, da jeder in sie hineinverflochten ist. Sie lebt dabei von den Gaben und Kräften, die Gott, der Schöpfer, immer neu bereitstellt. Aber der Mensch erkennt die Welt nicht mehr als Schöpfung, weil er den Schöpfer nicht mehr anerkennt. Die relative Selbständigkeit des Geschaffenen wurde im Bewußtsein des Menschen zu einer absoluten Eigenständigkeit. Darum hängt der Mensch am Geschöpflichen und Weltlichen, als sei es ewig, göttlich, letztgültig, und gerät in die Knechtschaft von Menschen und menschlichen Institutionen und weltlichen Gütern[2]. Die relativ eigenständige Welt ist somit ein unentwirrbares Ineinander von Schöpfung und Sünde geworden. "... die vorhandenen Zustände (sind) einesteils eine Folge der allgemeinen Sündhaftigkeit"[3], andererseits bestehen sie nicht ohne das erhaltende Wirken Gottes des Schöpfers[4].

Eine andere Dimension des Handelns Gottes ist angesprochen, wenn Naumann formuliert: "...unsere historische Art der Auffassung ist nicht die Geschichtsbetrachtung des Materialismus, in der es keine Sünde und keine Führung Gottes gibt... unsere Geschichtsauffassung sieht ein Gewebe von Kulturvoraussetzungen, Sünden und Gnadenwirkungen vor sich..."[5]
In die relativ eigenständige Schöpfungswirklichkeit greift Gottes "Führung" in Gestalt der "Gnade" ein. Aber auch durch dieses Wirken Gottes wird, wie wir

1) I,329
2) Vgl. hierzu das über den Materialismus Ausgeführte oben S.15ff.
3) I,492
4) Vgl. I,316f.
5) I,328

noch genauer zeigen wollen, die relativ selbständige Welt in ihrem Ineinander von Schöpfung und Sünde noch nicht aufgehoben und aufgelöst.

b) Reich Gottes und Welt

Das durch die Sünde des Menschen über der Schöpfung liegende Verhängnis hat Gott in Jesus Christus aufgebrochen. Er vergibt dem Menschen seine Sünde, die er durch seine Abwendung von Gott auf sich geladen hat, gewährt ihm darin seine Liebe, auf Grund deren er ihn in sein ewiges Reich gerufen hat[1].
Dieses ewige Reich der Gemeinschaft der Kinder Gottes vollendet sich zwar jenseits dieser Welt, außerhalb ihrer natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit, ist aber doch schon gegenwärtig im hoffenden Glauben, der sich in Taten der Liebe auswirkt.

Angesichts dieser jenseitigen und zugleich präsenten Wirklichkeit des Reiches Gottes stellt sich erneut die Frage nach Status und Bedeutung der durch das Ineinander von Schöpfung und Sünde gekennzeichneten Welt.

Wo die neue Wirklichkeit des Reiches Gottes hereinbricht, erfährt die Welt eine Begrenzung: Ihr wird die göttliche Glorie genommen; Mensch, Gesellschaft, Natur verlieren ihren absoluten Anspruch[2]. In dieser Begrenzung liegt aber zugleich Erfüllung: Mensch und Natur erhalten ihre relative Eigenständigkeit und Würde zurück, die sie nach Gottes Willen als seine Geschöpfe haben sollen. Diejenigen, die im Glauben ihre Berufung in das ewige Reich Gottes ergriffen haben, vermögen in der Relativierung, in der Verweltlichung der Welt deren geschöpfliches Sein ans Licht zu bringen.

Die Hilfe, die der Welt zu ihrer Bestimmung als endliches Geschöpf Gottes verhelfen will, ist Wirkung der christlichen Freiheit, in der Weltdistanz, Welterkenntnis und Weltgestaltung[3] entbunden sind. Zwar ist im christlichen Glauben, der auf die Vollendung des Reiches Gottes hofft, und in der christlichen Liebe, die

1) Vgl. oben S.118ff.
2) Vgl. hierzu oben S.123
3) Vgl. oben S.130ff.

nicht aus den Kräften der Geschöpflichkeit abgeleitet werden kann, das Ende der bestehenden Welt angezeigt. Zugleich aber dient die Liebe der von Gott erhaltenen Welt. Im Kampf mit der Sünde und ihren Begleit- und Folgeerscheinungen in der Menschheitsgeschichte schützt und fördert sie die Menschlichkeit als Geschöpflichkeit.

Sofern in der von der Sünde regierten Welt die Kräfte und Fähigkeiten des Geschöpflichen zwar fehlgeleitet oder unterdrückt, aber nicht beseitigt waren, kann die christliche Liebe in mannigfacher Hinsicht anknüpfen. Sie steht den Phänomenen der Natur und der Geschichte nicht in bloßer Ablehnung gegenüber, sondern rezipiert sie, sofern sie der Erhaltung und Entfaltung wahrhaft menschlichen Lebens dienen.

Nach diesem kritischen Maßstab die zu seiner Zeit vorhandenen Mittel und Kräfte prüfend, hat Naumann bei seinen christlich-sozialen Forderungen und Unternehmungen viele Leistungen und Vorschläge der wirtschaftlichen und politischen Vernunft, Motive und Erscheinungsformen des Sozialismus und des Liberalismus aufgenommen und sich für den bestmöglichen Gebrauch der Naturschätze eingesetzt[1]. Rezipiert hat er z.B. den politischen Liberalismus[2]. Hinsichtlich des Sozia-

1(Die kritische Prüfung, Sichtung und Rezeption des Vorhandenen ist nach wie vor die vielleicht wichtigste Form christlichen Wirkens. A.Rich weist darauf hin, daß bereits der Glaube des Neuen Testaments so verfahren sei, wenn er z.B. "die monogame Form der Ehe rezipiert und... implizit die Polygamie trotz des alttestamentlichen Vorbildes abgewiesen (hat)" (Christliche Existenz in der industriellen Welt, 1957, S.112).
So findet nach Rich der christliche Glaube die Formen menschlicher Vergesellschaftung als geschichtliche Gegebenheiten oder Möglichkeiten immer schon vor (Ebd.S.114). Gegenwärtig habe er z.B. den Sozialismus "kritisch aufzunehmen" (Ebd.S.115). Ferner müsse er die "Produktionsweise des modernen Industrialismus rezipieren und mit ihm den Kapitalismus" (Ebd. S.122), allerdings "annehmen als eine geschichtliche Aufgabe", d.h."kritisch"(Ebd. S.123).

2) "Ein Staatswesen ohne die Errungenschaften dieses politischen Liberalismus, ohne Rechtsgleichheit, Religionsfreiheit, parlamentarisches Verfahren ist uns allen undenkbar" (I,166).

lismus urteilte Naumann[1]: "Der Sozialismus kommt nicht aus der modernen Naturwissenschaft... das ideale Moment in ihm, das Moment der menschlichen Gemeinschaft und der Bruderliebe ist ein Erbe Jesu Christi auch bei denen, die nichts von ihm wissen wollen... der Sozialismus ist nicht zu begründen auf den Darwinismus, sondern zu klären, zu reinigen und energisch zu machen durch Jesus Christus"[2].
Auch hinsichtlich des Sozialismus geht es also um kritische Rezeption. Außerdem wird aus der zitierten Aussage deutlich, daß Naumann den Säkularisierungsprozeß der Neuzeit nicht als einen so radikalen Wandel versteht, daß die Gegenwart in völliger Andersartigkeit der Vergangenheit gegenübergestellt werden könnte. Von einem theologischen Ansatz her, in dem Gottes Wirken als Schöpfer und Erhalter in Natur und Geschichte und Gottes Wirken als Erlöser, der den Menschen schon jetzt im Glauben der ewigen Gemeinschaft im Reich Gottes teilhaftig werden läßt, festgehalten und aufeinander bezogen werden, ist offensichtlich die Vorstellung von einer radikalen und totalen Verwandlung einer christlichen Welt und Gesellschaft in eine säkularistische nicht zu gewinnen[3].

1) In einem Diskussionsbeitrag zum Referat K.Furrers "Die moderne Naturwissenschaft und die soziale Bewegung der Gegenwart" auf dem evangelisch-sozialen Kongress von 1895.
2) I,463
3) In ähnliche Richtung gehen neuere Beurteilungen des Phänomens der Säkularisierung. So hat nach W.Hahn die Kirche eine große Zahl neuerer Formen der Verkündigung und neuer Arbeitszweige entwickelt (u.a. die evangelischen Akademien, den Kirchentag, die neue kirchliche Presse- und Rundfunkarbeit, religiöse Hörspiele und Filme - vgl. Hahns Aufsatz Säkularisation und Religionszerfall, KuD 5, 1959, S.95). Der im Zuge des Säkularisierungsprozesses anscheinend drohenden völligen Zersetzung der christlichen Religion ständen also "auch positive Lebensäußerungen des Gebildes der christlichen Religion gegenüber"(Ebd. S.94). Seit den 20er Jahren werde der "Prozeß der langsamen oder rapiden Auflösung... durch einen gegenläufigen durchkreuzt..." (Ebd. S.96)
J.Matthes ist der Auffassung, daß die an eng gefaßten Mustern von Kirchlichkeit herausgearbeitete These von der fortschreitenden Entkirchlichung den tatsächlichen geschichtlichen Vorgängen nicht voll

Zugleich können Christentum und Gesellschaft, Theologie und profane Wissenschaft, Kirche und Welt nicht als sich nur gegenüberstehende Größen gesehen werden. Die dem Forscherblick sich erschließende Welt ist die Welt Gottes. Theologie und Gesellschaftswissenschaft sind auf die gleiche geschichtliche Wirklichkeit be-

gerecht wird. Es sei auch die "Frage nach der Rolle der Kirchen und kirchlicher und religiöser Gruppierungen im politischen Handlungszusammenhang in das Blickfeld der religionssoziologischen Forschung zu rücken" (Zur Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie, in: Probleme der Religionssoziologie, 1962, S.75). Nicht bei einem diastatischen Kirche-Welt-Verhältnis sei anzusetzen, sondern die komplexe Vermittlung von Kirche und Gesellschaft müsse Ausgangspunkt sein. "Eine Ausbildung dieses Ansatzes könnte die an der Grunderfahrung der Entkirchlichung definierte Säkularisierungsthese etwa in der Richtung korrigieren, daß die Segmentaliesierung kirchlicher Gruppen und Institutionen von einem Prozeß der Aufnahme religiöser Orientierungen in die Handlungsstrukturen 'globaler Gesellschaften' und einer allmählichen Denominationalisierung der volkskirchlichen (und landeskirchlichen) Strukturen begleitet wird" (Ebd. S.70; "globale Gesellschaft" ist ein von R.König übernommener Terminus für (politische) "Gemeinde").

Die Naturwissenschaft läßt sich nicht mehr auf die Rolle eines Anwalts der radikalen Säkularisierung fixieren. "Die Lage scheint mir die zu sein", urteilt F.K.Schumann, "daß das Wirkliche in dem es erdrückenden Panzer[x] in allen seinen Fugen zu krachen beginnt... das Wirkliche selbst revoltiert gegen die Verengung, in die es... durch das säkularistische Diktat über die Wirklichkeitsgrenze gepreßt wird" (Zur Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft, in: Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft, o.J.(um 1949), S.29f.).

Auch im Bereich der Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaften hat sich die Situation geändert. Man verzichtet auf weltanschaulich gefärbte "Totaltheorien" und auf monokausale Erklärung der gesellschaftlichen Entwicklungen; die Nationalökonomie hat "den außerökonomischen und universalen Anspruch der von ihr untersuchten ökonomischen Zusammenhänge... aufgegeben" (T.Rendtorff, Soziale Verantwortung in der säkularisierten Gesellschaft, 23. und 24. These, in: ZEE, Jg 7, 1963, S.82f.)

[x]der Wissenschaft sich reckt und dieser Panzer

zogen[1], in der sich im Verlauf einer langen Geschichte "Schöpfung" und "Sünde" und die Wirkungen des "Reiches Gottes" miteinander verwoben haben und sich auch gegenwärtig durchdringen[2]. Kirche und Theologie sollen zwar von der neutestamentlichen Botschaft ausgehen, "das Evangelium auf die heutigen Zustände" anwenden[3], dies aber unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Gottestaten tun[4], "die moderne wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung zuerst als einen Segen, als eine Gottesgnade" wertend[5]. Weder durch das Handeln aus der christlichen Liebe, in der das ewige Reich Gottes gegenwärtig ist, noch durch Gottes Wirken als Schöpfer und Erhalter wird die Welt in ihrem Bestand und in ihrer relativen Eigenständigkeit aufgehoben. Sie bleibt als das Ineinander von Schöpfung und Sünde bestehen[6]. Zwar erstrebt Naumann Verchristlichung und spricht von dem Bau des Reiches Gottes auf Erden. Betrachtet man jedoch das, was er faktisch wirkt und fordert, so ist es die aus der Freiheit des Glaubens entspringende Verweltlichung und Vermenschlichung, der Dienst an den Geschöpfen. Von den Gaben des Schöpfers und in der Entfaltung ihrer natürlichen Anlagen sollen alle Menschen leben können. Dementsprechend setzt sich Naumann für Besserung der Wohnverhältnisse ein, bemüht er sich um Verkürzung der Arbeitszeit, freien Sonntag, Bildungsmöglichkeiten (z.B. in den christlichen Arbeitervereinen), Gestal-

1) Vgl. I,396: "Um die Form christlichen Geistes für die heutige Welt zu finden, muß man die heutigen Lebensverhältnisse kennen. Die bloße Theologenarbeit ohne starken Beisatz volkswirtschaftlichen Studiums würde in den Wolken hängen bleiben."
2) Vgl. I,328f.
3) I,243
4) "Warum feiert man eigentlich die vergangenen Gottestaten in den Kirchen mehr als die gegenwärtigen?" (I,319)
5) I,152. Es fällt hier eine Ähnlichkeit zu P.Lehmanns neuerlichem Versuch auf, das Problem der christlichen Ethik zu lösen. Lehmann schreibt:"Eine koinomia-Ethik leitet das Beziehungsfeld des Handelns nicht von der Situation alleine ab. Sie besteht jedoch darauf, daß die Situation e t h i s c h bedeutsam ist, weil sie durch das Beziehungsfeld des Handelns Gottes gestaltet und darum ein Teil dieses Handelns ist" (Ethik als Antwort,1966,S.147).
6) Vgl. hierzu oben S. 139ff.

tung der Freizeit, höheren Lohn, soziale Freiheit usw[1]. Es ist ihm bewußt, daß alle Forderungen nur "ein Programm auf Zeit" sein können[2], daß alle für diese Zwecke zu schaffenden "christlichen" Institutionen höchst unvollkommen, vorläufig, "geschichtlich"[3] sein würden. Der von ihm postulierte und praktizierte Dienst der Liebe ist so "weltlich", daß ihn manche unter seinen christlichen Zeitgenossen nicht als christliche Aufgabe anerkennen konnten[4], so vernünftig, daß eine Zusammenarbeit der Christen, die "die leeren Reden von Liebe satt (haben)"[5], mit "Verstandesmenschen, denen ihr heller Kopf die Unhaltbarkeit des heutigen Zustandes zeigt"[6], möglich ist.

Durch die Taten der Liebe im persönlichen und im institutionellen Bereich wird also faktisch der Bestand der Welt nicht gesprengt, werden die Grenzen des Geschöpflichen nicht aufgehoben. Durch die Bezeugung des Reiches Gottes wird die Welt gerade vor ihrer säkularistischen Mißdeutung geschützt, das Verhängnis der Sünde mit allen ihrer Folgen immer wieder aufgebrochen. Das in Glauben, Liebe und Hoffnung gegenwärtige Reich Gottes, das den Beginn einer neuen Wirklichkeit und das Ende der bestehenden Welt anzeigt, hilft dieser Welt doch zu ihrer Erfüllung in relativer geschöpflicher Eigenständigkeit.

Dennoch deutet Naumanns Vorstellung, es geschehe mit dem Handeln aus der Liebe des Glaubens "Verchristlichung" und "Bau des Reiches Gottes", auf eine noch genauer hervorzuhebende Grenze seiner Bemühungen um eine theologische Bewältigung des Säkularisierungsproblems.

1) Vgl. I,458: Die christlichen Sozialisten haben als "Ziel... nicht die allgemeine Armut, sondern daß alle arbeiten können."
2) I,255
3) I,194
4) "Es gibt ja leider freilich Leute, die reden fast so, als sei das Heilen der Aussätzigen, das Gesundmachen der Lahmen, Blinden, Krüppel, als sei körperliche Fürsorge und Hilfe im Irdischen nur 'human', aber nicht eigentlich christlich. Es kommt mir vor, daß Leute, die noch 'geistlicher' sind als Jesus Christus, für diese arme, kranke, geplagte Welt fast ein wenig zu gut sind" (I,309).
5) I,369
6) I,370

III. Grenzen und Scheitern der Reich-Gottes-Konzeption

Die Reich-Gottes-Konzeption, deren bedeutende Möglichkeiten zur theologischen Bewältigung der durch den Säkularisierungsprozeß gestellten Probleme wir zuletzt herauszustellen versuchten, sah Naumann schon nach wenigen Jahren als gescheitert an. Angesichts der ihm in den Jahren 1895/96 begegnenden Wirklichkeit des Nationalen glaubte er den utopischen Charakter seiner Christentumsauffassung erkennen zu müssen.

Die Frage nach den Gründen hierfür ist weitgehend identisch mit der Frage nach den Grenzen seiner Reich-Gottes-Vorstellung"; und diese Grenzen traten am klarsten zutage, als Naumanns christlicher Sozialismus mit dem imperialistischen Nationalismus zusammentraf und an ihm scheiterte.

1. Verfügbarkeit und Ausweisbarkeit des Göttlichen

In den Jahren 1895/96 stieß Naumann auf den "Kampf ums Dasein" der Völker[1]. Die Weltwirklichkeit schien ihm unausweichlich bestimmt auch durch die Realität des egoistischen Kampfes.
Wenn er angesichts dieser Erfahrung seine Reich-Gottes-Konzeption als gescheitert ansah, so kommt darin zutage, daß er bis dahin das Reich Gottes für die einzig wahre und auch ausweisbare Bestimmung aller Wirklichkeit gehalten hat.
Dies scheint im Widerspruch zu unseren Ausführungen über die Unverfügbarkeit und die Unvollendbarkeit zu stehen, die nach Naumann die Reich-Gottes-Wirklichkeit charakterisieren. Naumann hat ja die Sünde als eine bleibende Macht angesehen und darum jeden "Chiliasmus" ausgeschlossen. Die volle Aufhebung von Sünde und Not blieb an das eschatologische Handeln Gottes gebunden. Insofern war das Reich Gottes in seiner

1) Vgl. hierzu S.63ff. und S. 155ff.

umfassenden Gestalt unverfügbar.
Die Verfügbarkeit des Reiches Gottes war für Naumann auch dadurch eingeschränkt, daß es als das Liebeshandeln Gottes allem menschlichen Denken und Handeln uneinholbar voraus ist: Gott vergibt die Schuld und öffnet dadurch dem Menschen den Weg in "die Gemeinschaft der Menschen, welche sich mit Gott eins wissen ... und welche nach Gottes Willen, d.h. auf eine dem christlichen Sittlichkeitsideal entsprechende Weise zusammenleben"[1].
So ist die Verfügbarkeit des Reiches Gottes also in doppelter Weise eingeschränkt: durch das vorlaufende Erlösungshandeln Gottes, das in Jesus Christus offenbart ist, und durch das eschatologische Vollendungshandeln Gottes. Das Gottesreich ist weder im Schoße der Menschheitsgeschichte entsprungen, noch wird es aus den Kräften der Menschheit zur Vollendung geführt. Naumann ist weder Moralist[2] noch Chiliast[3].

Freilich war damit eine zwar nur partielle, aber reale und nachweisbare Entwicklung des Reiches Gottes nicht ausgeschlossen. Tatsächlich gibt es eine Reihe von Anhaltspunkten dafür, daß Naumann - in den markierten Grenzen - dahin tendiert, das Reich Gottes als einen verfügbaren und ausweisbaren Bestandteil der Weltgeschichte anzusehen.
Um diese Anhaltspunkte deutlich zu machen, knüpfen wir an bereits Ausgeführtes an: Das Reich Gottes ist die geistig-sittliche Wirklichkeit der göttlichen Liebe, die in Jesus Christus offenbart ist, oder umgekehrt: Das Geistig-Sittliche, wie es das neue Testament bietet, ist die göttliche Wirklichkeit, ist das Reich Gottes. Naumann spricht von Jesus Christus als der "Ewige(n) Grundwahrheit, aus der alle Pro-

1) I,192
2) Vgl. I,247: Mit der Formel "praktisches Christentum" soll "keinesfalls gesagt sein, daß etwa das Christentum zur bloßen Praxis, zu Zeremonie und Moral herabsinken sollte." Vgl. ferner I,241; s. auch oben S.118ff.
3) Vgl. oben S.112ff.

gramme fließen"[1], oder von "ewig gültige(n) Grundsätze(n)", die Jesus Christus gebracht hat[2], oder von sittlichen Grundsätzen des neuen Testaments[3] oder des Evangeliums[4]. Handelt es sich hier zwar um eine von Gott in Jesus Christus geoffenbarte und in die Geschichte hineingegebene Wirklichkeit, die der Mensch nicht aus sich selber hervorbringen kann, so deuten die für sie benutzten Begriffe doch auf die Vorstellung, daß sie, nachdem sie einmal in die Weltgeschichte eingetreten ist , verfügbar bleibt. "Grundsätze" sind tradierbar und, wenigstens der Intention nach, realisierbar.

In diese Richtung weist auch die Rede von der"Sittenlehre" des Christentums[5]; man kann bei Jesus "lernen", wenn man nur die Heilige Schrift studiert[6]. "Ahnen wir recht, so heißt die Bibellese der nächsten Periode: 'Vertieft euch in die drei ersten Evangelien"[7].

Der aus dieser Begrifflichkeit abgeleitete Eindruck, daß das im neuen Testament beschriebene göttliche Ethos verfügbar ist, wird noch dadurch verstärkt, daß es immer konkrete, materielle Gestalten annimmt: Das Leiblich-Materielle und das Institutionelle erscheinen als Hilfsmittel oder Ausdruck des christlichen Ethos. Zwar hat Naumann einerseits vielfach auf die Wandelbarkeit der Gestalten, die die Liebe annimmt, hingewiesen. Andererseits aber können von ihm geschichtliche Größen als "christlich" bezeichnet werden, was wiederum die Ausweisbarkeit des in Christus offenbaren Göttlichen voraussetzt.

Daß diese ethische Begrifflichkeit, in der die Wirklichkeit des Göttlichen ausgesagt wird, tatsächlich die Vorstellung von der Verfügbarkeit dieser Wirklich-

1) I,187
2) I,203
3) I,267
4) I,189
5) I,415
6) "Laßt uns im Geist zu Jesu wallfahren und ihn fragen: Herr, wie hast du es vorzeiten gemacht, da du in Galiläa dem armen Volke helfen wolltest? Wir möchten so gern von dir ein wenig lernen"(I,181).
7) I,133

keit anzeigt, wird durch die bei Naumann vielfältig belegbare Isolierung des christlichen Ethos vom Heilsgeschehen bestätigt. Auf der einen Seite wird das Heilsgeschehen einseitig als abgeschlossener Tatbestand vorausgesetzt[1]; die Rechtfertigung ist nicht als aktuelles Geschehen verstanden, wenn Naumann von dem "lutherischen Hauptsatz, von der Rechtfertigung allein aus Glauben, daß wir einen gnädigen Gott im Himmel haben"[2], spricht, sondern als eine Art Besitzstand[3]. Auf der anderen Seite steht eine Verkündigung, in der das Gewicht auf sittliche Grundsätze und an sich nicht abzulehnende sozialpolitische Forderungen gelegt wird, ohne daß eine notwendige Verbindung zum Geschehen der Rechtfertigung immer sichtbar wird. Die Kirche, fordert Naumann, hat den sittlichen Maßstab als den allein berechtigten hinzustellen[4], "als positive Gabe die sittlichen Grundsätze des Neuen Testaments darzubieten"[5], sie soll gegen das Großkapital Stellung nehmen[6]. "Kirche und Innere Mission haben...die Pflicht, in Richtung der Arbeiterschutzgesetzgebung zu wirken"[7]. "Das Christentum soll als sittliche Gewalt wieder in den Vordergrund treten..."[8]

Auch im Glaubensbegriff spiegelt sich die Verschiebung auf das vom aktuellen Heilshandeln Gottes abgelöste Ethos wieder. "Das Leben Jesu" ist "eigentlicher Glaubensgegenstand"[9]. Das Leben Jesu ist für Naumann in erster Linie das personifizierte geschichtlich-konkret sich auswirkende "Prinzip der Liebe"[10]. "Glauben"

1) "...das Vorhandensein des Glaubens im Sinne Luthers" ist "Voraussetzung" (I,234).
2) I,191
3) Vgl. auch die Redeweise von den "großen Glaubensbesitztümern): Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe..." (I,238)
4) I,239
5) I,267
6) I,235
7) I,258
8) I,269
9) I,347
10) Jesus "war seinem obersten Prinzip bis in den Tod getreu, dem Prinzip der Liebe... Was er gepredigt hatte, das hielt er auch: Matth.5,44: Liebet eure Feinde..." (I,386)

heißt darum "...so leben, wie Jesus..."[1] "Um den wirklichen, leibhaftigen Christus zu verstehen, um an ihn glauben zu können mit ganzer Inbrunst und Kraft, müssen wir versuchen, im Volke zu stehen wie er. Das ist schwer, aber das ist Glaube... Jesus sieht die Weltgeschichte vom Standpunkt der Hungrigen, Durstigen, Nackenden an, er identifiziert sich mit den Geplagten. Wer glauben will, der muß suchen und ringen, bis er diesen Standort findet"[2].

Besteht aber nun keine ständige Bindung des christlich-sittlichen Denkens und Handelns an das Heilgshandeln Gottes, dann erscheint das christliche Ethos als Bestandteil der Weltgeschichte, die christliche Liebe als Habitus des Menschen. Dieses Gefälle in Richtung auf Verfügbarkeit und Ausweisbarkeit des Göttlichen in der Geschichte ist an Formulierungen wie "ein Gottesreich auf Erden...schaffen"[3] oder "Herstellung des Reiches Gottes auf Erden"[4] deutlich ablesbar[5].

Die an verschiedenen Symptomen sichtbar gemachte Neigung, das Christentum als eine verfügbare und ausweisbare Sittlichkeit für das ungebrochen in der Geschichte präsente Göttliche zu halten, markiert die Grenze der theologischen Konzeption Naumanns. Offenkundig setzt Naumann eine zwar nur partielle, aber konstatierbare Aufhebung und Ablösung des Menschlich-Weltlichen durch das Reich Gottes voraus. Eine Nachwirkung des "Idealismus" wird hier spürbar, welcher "die Kluft zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten, die durch keine ontologische oder ethische Selbsterhebung überbrückt werden kann, (übersieht)"[6]. Sie dürfte Naumann über Ritschls Reich-Gottes-Konzeption, in der dieser die idealistische Tradition in stark modifizierter Weise

1) I,354
2) I,411
3) I,443
4) I,137
5) Der habituelle Charakter der christlichen Sittlichkeit klingt z.B. in folgender Parallelsetzung an: "Wen sein Herz nicht drängt, wen Christus nicht treibt zur Hilfsarbeit..." (I,415).
6) P.Tillich, Der Protestantismus, (1950), S.106

aufgenommen hat[1], erreicht haben. Auf Grund dieses Erbes gewinnt Naumanns theologische Konzeption einen utopischen Zug, obwohl er an der Offenbarung als dem Ursprung des Reiches Gottes, an der Unvollendbarkeit des Reiches Gottes in der Geschichte und in Ansätzen sogar an der bleibenden Unverfügbarkeit des Gottesreiches[2] festgehalten hat. Die christliche Existenz wird nicht allein in der Hoffnung des Glaubens vollzogen, sondern sie ist auch ein göttlicher Habitus, ein nachweisbarer Seinsstand von Mensch, Gesellschaft und Geschichte. Für die Möglichkeit eines so verstandenen Christentums ist es darum mitentscheidend, ob sich unter den Bedingungen der Weltwirklichkeit das christliche Sein prinzipiell als das wahre Sein erweisen läßt. Und darum gerät Naumann mit seinem Christentumsverständnis in eine Krise, als er dem imperialistischen Nationalismus begegnet, der ihm die unausweichliche Bestimmtheit der Wirklichkeit durch antichristliche Seinsstrukturen beweist.

1) Zwar sind "die im Reich Gottes zusammengefaßten Erscheinungen von menschlichem Handeln aus Liebe" nach Ritschl "Wirkungen Gottes" (Rechtfertigung und Versöhnung, Bd 3, 3.Aufl., 1888, S.276). Zugleich deutet die Vorstellung von der G l e i c h a r t i g k e i t der Geisterwelt, die das "Correlat" des göttlichen Willens ist (vgl. ebd. S.264ff.), auf eine ontologische Brücke zwischen Gott und der Menschenwelt. Diese Brücke ist durch die menschliche Sünde offensichtlich nur teilweise überdeckt. "Die absolute Unfreiheit zum Guten" (d.h. zum Reiche Gottes als der Bestimmung der Menschheit), "welche die Reformatoren in der Sündhaftigkeit jedes einzelnen ausgedrückt wissen wollen, ist durch das Neue Testament nicht bezeugt..." (Unterricht in der christlichen Religion, 1875, Nachdr. 1966, S.37) Auf Ritschls Anknüpfung an den Idealismus verweist auch H.Timm, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns, (1967), S.35; 69.

2) Über den christlich-sozialen Liebesgeist schreibt Naumann einmal, es handle sich hierbei nicht um "etwas, das die Menschen sich ausrechnen können, sondern um ein großes Gnadengeschenk, um die freie Gabe Gottes... Gott muß uns die Augen öffnen für neue Seiten seiner Offenbarung... Wir können den christlich-sozialen Geist nicht machen, sondern können nur betende Hände aufheben und warten..." (I,324f.)

2. Der Kampf der Völker ums Dasein

Seine Einsicht in den utopischen Charakter seiner Reich-Gottes-Konzeption gewann Naumann im Zusammenhang mit einer veränderten Wirklichkeitserfahrung: Der Nationalstaat, der an dem weltweiten Machtkampf der Nationen teilnimmt, rückte von den Jahren 1895/96 an immer stärker in seinen Gesichtskreis[1]. Nachdem Naumann die optimistische Erwartung gehegt hatte, eine weltweite Ausdehnung des Reiches Gottes als "Ideengemeinschaft" der Völker stehe schon nahe bevor[2], muß diese Einsicht in die Realität der internationalen Politik als eine Erschütterung gewirkt haben. Trotzdem hätte diese Erfahrung nicht unbedingt das Ende der bisherigen christlich-theologischen Position bedeuten müssen, wenn nämlich Naumann die Spannungen zwischen den Nationen analog zu den innerpolitischen sozialen Gegensätzen und Nöten als Folge der Sünde hätte interpretieren können. Sie hätten dann Naumanns Überzeugung, daß das Reich Gottes die alleinige Bestimmung der Wirklichkeit ist und sich prinzipiell als solche erweisen läßt, nicht tangieren können[3]. Tatsächlich aber sah sich Naumann genötigt, den Imperialismus als einen prinzipiellen Widerspruch gegen seine Christentumsauffassung anzusehen. Naumann ließ sich nämlich davon überzeugen, daß die im Imperialismus zutage tretenden Elemente des Widerspruchs gegen das Reich-Gottes-Ethos im Bereich des natürlichen Lebens ihren Halt hatten: In dem Gegeneinander der Völker kam die unabänderliche Naturgrundlage des "Kampfes ums Dasein" zur Auswirkung.

Naumann hat hier eine zu seiner Zeit besonders einflußreiche und verbreitete darwinistische Theorie rezipiert. Damit war eine Änderung seines Wirklichkeitsverständnisses verbunden: Die Natur erhielt jetzt ein spezifisches Gewicht. Zwar war auch vorher schon das Leiblich-Materielle in das theologische Denken Nau-

1) Hierzu s. unten S.63ff.
2) Vgl. I,318
3) Vgl. oben S.110; 149ff.

manns einbezogen, sofern das gekommene und das zu bauende Reich Gottes immer eine konkrete, leibhafte Gestalt hatte. Aber eine theologische Einordnung des Natürlichen, die die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft sorgsam verfolgt, geprüft und verarbeitet hatte, war von Naumann nicht versucht worden. Eine angemessene Würdigung der darwinistischen Theorien, um die er schon länger wußte[1], lag nicht in seinem Blickfeld; denn ein eigenständiger Bereich "Natur" kam in seiner christlich-sozialen Konzeption nicht vor[2]. Die Natur wertete er weitgehend als ethisch neutralen Stoff, den Gott zu dem Zweck darreicht, daß er vom Menschen als Hilfsmittel für die Reichgottesarbeit benutzt wird[3], oder in den hinein sich die göttliche Liebe inkarniert. Bezeichnenderweise hatte er kaum die Natur als solche im Blick, sondern fast immer die schon technisch gezähmten und verwerteten Naturkräfte.

Als sich nun aber die Phänomene des Natürlichen in ihrem eigenen Gewicht unausweichlich aufdrängten, bestand für Naumann die Gefahr, auf Grund von versäumter theologischer Reflexion über die Natur unkritisch die Vorstellungen und Interpretationen des natürlichen Lebens zu übernehmen, die gerade die beherrschende Rolle spielten. Naumann war dieser Gefahr zu einem Zeitpunkt erlegen, als er verstärkt die Erfahrung des weltweit verbreiteten Imperialismus mach-

1) Vgl.I,75; 312. Auf die Einflüsse des Darwinismus konnte Naumann auch bei seiner Beschäftigung mit der Sozialdemokratie stoßen (Vgl.I,121;161;347).
2) Hier dürften Einflüsse Ritschls wirksam sein. Die Naturwelt bleibt zwar nicht außerhalb des Gesichtskreises Ritschls: "...der Apparat des individuellen Lebens und unseres geistigen Austausches setzt in seinem Bestehen den ganzen unermeßlichen mechanischen, chemischen, organischen Zusammenhang der Welt voraus" (Rechtfertigung und Versöhnung, Bd 3, 3.Aufl., 1888, S.266). Aber als "Bedingung des moralischen Reiches der geschaffenen Geister" ist sie nicht Selbstzweck, nur "Mittel" zum "Zweck"(Ebd.); sie hat darum bei Ritschl keine spezifische Beachtung finden können. "Die Natur verschwand aus der Theologie... Die religiöse Naturbetrachtung war pessimistisch..." (W.Lütgert, Die Religion des Deutschen Idealismus und ihr Ende, T.4, S.389)
3) I,198; vgl. auch oben S. 59ff.

te. Die Interpretation des Nationalgedankens und des internationalen Geschehens, die Naumann vorfand, fußte zumeist auf darwinistischen Vorstellungen[1]. Wissenschaftliche Erkenntnis und geschichtliche Erfahrung trafen eindrucksvoll zusammen. Die Beobachtung des Imperialismus der Nationalstaaten und die Theorie vom Kampf ums Dasein schienen sich gegenseitig zu stützen und zu bewahrheiten.
Naumann hat sich diesem Eindruck nicht entziehen können. Die Überzeugung, daß das Reich Gottes als die prinzipiell einzige Bestimmung aller Wirklichkeit anzusehen ist, ließ sich nicht durchhalten, weil die begegnende Wirklichkeit unausweichlich, naturnotwendig mindestens auch durch den egoistischen "Kampf" bestimmt war.
Gefördert und erleichtert wurde Naumanns Abschied von der gescheiterten Reich-Gottes-Konzeption durch Rudolph Sohm. Daher gehört in unseren Zusammenhang auch noch die Darstellung des Einflusses hinein, den Sohm auf Naumann ausgeübt hat.

3. Trennung von Christentum und politisch-sozialem Handeln bei Sohm

Naumann begegnete Sohm auf dem Kongreß für Innere Mission im September des Jahres 1895 in Posen. Dort hielt Sohm ein Referat mit dem Titel "Der Christ im öffentlichen Leben". Kern seiner Ausführungen war die Forderung, das Christentum, wie es im neuen Testament vorgegeben ist, von der Sphäre des Rechtes, des Volkes und des Staates zu trennen. Das Christentum bedeute "Sündenvergebung" und "Gottesgemeinschaft durch Christum" und darum "Freiheit von der Welt"[2]. Solches Christentum sei "vom öffentlichen Leben unabhängig"[3]. Die aus dem Glauben entstehende Liebe "dient dem öffentlichen Leben nur mittelbar. Sie ar-

1) Vgl. hierzu K.E.Born in: B.Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, Bd 3, 8.Aufl., S.257
2) Verhandlungen des 28. Kongresses für Innere Mission, 1895, S.33
3) Ebd. S.34

beitet an dem Einzelnen, sie verändert die Einzelnen, sie hilft dem Einzelnen"[1]. Eine unmittelbare Aufgabe am öffentlichen Leben habe das Christentum dagegen nicht, weil "die Fragen des öffentlichen Lebens... alle im letzten Grunde Rechtsfragen sind. Fragen der Gerechtigkeit, aber nicht Fragen der Liebe"[2]. Recht und Gerechtigkeit seien Fragen der "natürlichen Ordnung, nämlich der nationalen Ordnung", Teile der "natürlichen Schöpfungsordnung", die als solche zur Heilsordnung einen Gegensatz bildet[3].

Von dieser Position der Entgegensetzung von Liebe und Recht, Heilsordnung und Schöpfungsordnung, "Weltentsagung" und "Kampf" ausgehend, lehnte Sohm die Losung "Christlich-sozial", mit der Naumann den umfassenden, universalen Charakter seines Programms der Christianisierung beschrieben hatte, ausdrücklich ab: "Ich zweifle, ob wir alle im strengen Wortsinne christlich-sozial sind. Das können wir nicht alle sein, und auch nicht evangelisch-sozial in dem Sinne, als ob aus dem Christentum, als ob aus dem Evangelium bestimmte Anforderungen in Bezug auf die Gestaltung des Rechts, in Bezug auf die Gestaltung der wirtschaftlichen Ordnung entnommen werden könnten"[4].

1) Ebd. S.35
2) Ebd. S.35
3) Ebd. S.36
4) Ebd. S.37. Im Hintergrund des spiritualisierten und individualisierten Christentums R.Sohms, in dem er von Gottfried Arnold abhängig ist, steht die Zwei-Reiche-Lehre Luthers, die Sohm offenbar in der Weise mißdeutet, als stehe das weltliche Reich nicht unter dem Anspruch der Christusherrschaft. (Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers vgl. Joh. Heckel, Der Ansatz einer evangelischen Sozialethik bei Martin Luther, in Th.Heckel, Die evangelische Kirche in der modernen Gesellschaft, 1956.)

Neuerdings hat A.Bühler auf innere Unklarheiten der theologischen Position Sohms hingewiesen (Kirche und Staat bei R.Sohm, 1965, S.293). Einerseits wolle Sohm das Evangelium von der Politik (Ebd. S.295), das Christentum vom Bereich des Sozialen (Ebd. S.300) geschieden wissen, andererseits gebe es bei ihm "recht überraschende Beziehungen zwischen Christentum... und Volk, Nation und Recht..."(Ebd. S.286). So begegnen bei Sohm z.B. die Vorstellungen von der Kirche als der Stadt auf dem Berge, vom Christentum als dem Salz der Welt (Ebd. S.291).

Naumann faßte diesen Vortrag mit Recht als einen Angriff auf seine bisherige Konzeption auf. In einem längeren Diskussionsbeitrag bestritt er damals die Berechtigung einer Trennung von Liebe und Recht[1]. Aber der Gedanke einer Trennung des Politischen vom Christlichen, die Möglichkeit einer Wirklichkeitsauffassung dualistischen Gepräges ist ihm gegenwärtig geblieben und stand im Hintergrund, als ihm besonders im Verlaufe des Jahres 1896 die mit darwinistischem Ideengut gestützten und interpretierten imperialistischen Zeitströmungen erreichten[2].
Nachdem Sohm bereits 1895 Naumanns theologische Konzeption, auf Grund deren Naumann den Universalismus und Realismus der christlichen Liebe in und an allen Lebensbereichen zur Geltung zu bringen suchte, in Zweifel gezogen hatte, konnte sie durch die Erfahrung des darwinistisch interpretierten Imperialismus umso erfolgreicher in Frage gestellt und im Jahre 1896 zerbrochen werden. Sohm beeinflußte den Wandel der Auffassungen Naumanns in den Jahren 1895/96 in doppelter Weise: indem er die christlich-soziale Konzeption kritisch ablehnte und indem er einen theologischen Neuansatz aufwies. Er ist also für das Scheitern des christlichen Sozialismus wie für den von Naumann neu beschrittenen Weg, dem wir uns jetzt eingehender zuwenden wollen, in gleicher Weise bedeutsam.[3]

Zusammenfassung von Teil 2, Abschn. A

Grundlage der theoretischen und praktischen Bemühungen, mit denen Naumann der Herausforderung einer durch den Säkularisierungsprozeß bestimmten Wirklichkeit entgegenzutreten suchte, ist seine Reich-Gottes-Konzeption. Gott richtet hiernach sein Reich auf, indem er

1) Verhandlungen des 28. Kongresses für Innere Mission, Posen, 1895, S.39-45
2) Auf den Posener Kongreß zurückblickend, schreibt Naumann später. "Seine (Sohms) Rede, die er im vorigen Jahr in Posen gehalten hat, hat tiefe Nachwirkungen gehabt" (Die Hilfe, 1896, Nr.49, Das Ergebnis von Erfurt 1).
3) Zu Sohms Einwirken auf die theologische und politische Neuorientierung Naumanns vgl. auch oben S.73

sich in Jesus Christus als Liebe offenbart: Das Liebeshandeln Gottes besteht darin, daß er dem Menschen die Sünde vergibt, ihn in seine Gemeinschaft aufnimmt und ihn auf diese Weise befähigt, dem Bau des Reiches Gottes als dem Reich der Liebe zu dienen. Aus der Hoffnung des Glaubens gewinnt der Christ, obwohl er aus der natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit nicht herausgehoben wird, eine Freiheit, die es ihm ermöglicht, alles Weltliche zu relativieren, säkularistische Verabsolutierungen aufzubrechen, ein realistisches Verständnis von Natur und Geschichte zu gewinnen. Zugleich betätigt sich die christliche Freiheit im Dienst der Liebe, die in vielfältigen konkreten Gestalten die Gegenwart des Gottesreiches repräsentiert. Freiheit und Liebe zeigen die Grenze der Weltwirklichkeit an. Der christliche Dienst geschieht mit weltlichen Mitteln, zielt auf Menschlichkeit als Geschöpflichkeit, wirkt so der Vergötzung von Mensch, Gesellschaft und Welt entgegen.

Diesen für die theologische Lösung des Säkularisierungsproblems bedeutungsvollen Ansätzen steht eine Tendenz gegenüber, das Reich Gottes als verfügbare und ausweisbare Wirklichkeit zu verstehen, die zwar nicht der menschlichen Geschichte entsprungen ist und auch nicht aus menschlichen Kräften vollendet wird, aber doch prinzipiell die Säkularität abzulösen und aufzuheben vermag und dies partiell auch tut. Von daher gewinnt Naumanns theologische Konzeption einen optimistischen und zugleich utopistischen Zug, der die Krise der Jahre 1895/96 verschärfte, die durch die Begegnung Naumanns mit dem nationalstaatlichen Imperialismus hervorgerufen wurde. Letzterer brachte den theologischen Universalismus der christlich-sozialen Periode vor allem deshalb zu Fall, weil Naumann der darwinistischen Fundamentierung des Völkerkampfes nur wenig Widerstand leistete, nachdem er bis dahin den Phänomenen des natürlichen Lebens kein ernsthaftes Eigengewicht und darum der sie erforschenden Wissenschaft keine spezifische theologische Beachtung geschenkt hatte. Verschärft wurde die Krise des christ-

lichen Sozialismus ferner durch die auf dem Boden eines stark spiritualisierten Christentumsverständnisses erwachsene Kritik Rudolph Sohms, der Naumann zugleich auf einen neuen Weg wies.

B. Grenzen und Möglichkeiten des darwinistisch beeinflußten theologischen Systems

Im folgenden Teil unserer Untersuchung geht es uns um eine theologisch-kritische Würdigung der 1896 beginnenden Wirkungsperiode Naumanns unter der Fragestellung, wieweit Naumann eine theologische Lösung des Säkularisierungsproblems gelungen ist. Am Beispiel des Verhältnisses Naumanns zum Nationalen haben wir bereits dargestellt, wie Naumann angesichts der ihm begegnenden nationalen Wirklichkeit gehandelt und entschieden hat[1]. Ein tieferes Verständnis dieses Verhaltens wie eine gerechte Beurteilung des in ihm beschlossenen Beitrages zu den theologischen Bemühungen um die Säkularisierung suchen wir im Zusammenhang einer Darstellung der Grenzen und Möglichkeiten zu erreichen, die Naumanns Gesamtkonzeption hinsichtlich des Säkularisierungsproblems enthält. Zuvor skizzieren wir die Grundelemente dieser Konzeption.

I. Grundzüge des Gottes- und Weltverständnisses

Naumanns theologische Aussagen sind auf eine reiche politische und religiöse Publizistik, auf Broschüren, Bücher und Diskussionsbeiträge zu vielfältigen Problemen und aus mannigfachen Anlässen verteilt. Wir suchen sie systematisch zusammenzufügen, um die Schwerpunkte seines theologischen Denkens klar vor

1) s.o.S.63ff.

Augen zu bekommen.
Der Gang der Darstellung ist am Wirklichkeitsbegriff orientiert: Zunächst gehen wir auf die Struktur, auf die materiale Beschaffenheit, danach auf die Wirkrichtung und Bestimmtheit alles Wirklichen ein.

1. Der Wirklichkeitsbegriff und seine theologische Rezeption

a) Naturalistisch beeinflußte Wirklichkeitsauffassung

Während seiner christlich-sozialen Wirkensperiode galt Naumann das Reich Gottes als das wahrhaft Wirkliche. Seiner Struktur nach war das Reich Gottes eine geistig-sittliche Größe, wenngleich es immer auf Gestaltwerdung im Materiellen und Institutionellen abzielte. Das Materielle hatte kein spezifisch eigenes Gesicht und Gewicht; es wurde gänzlich vom Gottesreich geformt und in den Dienst genommen.

Demgegenüber setzt das neue Wirklichkeitsverständnis beim Materiellen ein, wobei ein besonderer Akzent auf dem organischen natürlichen Leben liegt. Offensichtlich unter dem starken Eindruck des Darwinismus kommt Naumann zu der Auffassung, daß die Natur als das wahrhaft Wirkliche anzusehen ist. Die Natur umschließt alles Vorhandene: leblose Materie, Pflanzen, Tiere, den Menschen mit seinem geistigen und sittlichen Vermögen und mit seiner Geschichte. Gerade indem Naumann den Menschen bewußt in den Zusammenhang der Natur einordnet, hebt er die Natur als den Ausgangspunkt aller Wirklichkeitsbestimmung heraus. Er distanziert sich dabei von einer Anthropologie, die "den Begriff der menschlichen Seele über alles Maß hinaus über die Seelen der anderen Wesen hinaushob"[1]. Die Bibel rede "nicht von unsterblichen Seelen ohne Leiber". Naumann ist sich dessen bewußt, daß er hier eine geistesgeschichtliche Tradition hinter sich läßt, wenn er weiter schreibt:

1) Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.370f.

"Das altchristliche Denken berührt sich stärker mit der neueren Naturerkenntnis als mit der übergeistigen Auffassung, die noch in unsere Kindheit hineinreichte." Es sei also "falsch, den Menschen von der Natur getrennt zu denken. Was sind wir denn ohne Pflanzen und Tiere?... Der Gott, der in uns waltet, und in dem wir leben, weben und sind, strömt auch mit seiner Kraft durch alle Adern der Natur, die uns umgibt"[1].

Hier klingt bereits die theologische Einordnung an, die der von der Natur her gedachte, aber zugleich alle geistigen Kräfte mit umfassende Wirklichkeitsbegriff bei Naumann erfuhr.

b) Gott als schöpferische Substanz

In welchem Verhältnis steht Naumanns von der Natur her entworfener Wirklichkeitsbegriff zum Gottesbegriff? Naumann betont sehr stark die Anwesenheit und Gegenwärtigkeit Gottes in Natur und Geschichte: Gott ist "in jedem Blatt, in jeder Welle, in jedem Kind, in jedem alten Mann, überall waltet er als der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde. In diesem Sinn ist Gott auch im Sünder, im Verächter, im Bewußtlosen, in allem, was geht, steht, liegt, fällt, bricht, lebt, stirbt"[2]. Gott ist auch da, wo die "Naturkräfte... in feste Bahnen gezwungen werden", d.h. in der modernen Technik. Der "Mann am Hochofen" beispielsweise "kann Gott am Hochofen nur dann dienen, wenn er sich die ganze moderne Technik als Ausfluß göttlichen Waltens vorstellt. Wir müssen glauben, daß Gott nicht nur in den Wolken des Sinai vor Zeiten gewohnt hat, sondern daß er in dem Hochofen nicht weniger allgegenwärtig ist als im Hain Mamre. Gott ist im modernen Getriebe"[3]. Die Natur und die technisch

1) Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.371. Mit der von Naumann kritisierten Tradition könnte im engeren Sinne die von Kant beeinflußte theologische Position Ritschls gemeint sein, im weiteren Sinne die Tradition des deutschen Idealismus überhaupt, sofern sie die Wahrheit allein im Geistigen sehen wollte. Vgl. oben S.117, Anm. 4
2) Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.294
3) Ebd. S.386

gezähmte und organisierte Natur, das "moderne Getriebe", worin Mensch und Geschichte einbegriffen sind, sind Stätten der Gegenwart und des schöpferischen Waltens Gottes. Naumann will diese Anwesenheit Gottes nicht im Sinne der "Naturreligion" gedeutet wissen. Kennzeichen der Naturreligion sei die Identifikation Gottes mit Naturphänomenen[1]. Naumann selbst bekennt sich zur "Religion des Geistes, die nicht die Weltkörper verehrt, sondern den Weltgeist, den Willen, der in den Dingen ist, die Macht, die alles schafft und alles liebt"[2]. Gott wird vorgestellt als die Kraft, die den Weltprozeß in Gang hält, also als Schöpferkraft. "Er gebot der Zersetzung, daß sie Leben gebar. Täglich tut sie dies weiter, täglich fließt Geschaffenes in die Vergessenheit und steigt neue Schöpfung empor"[3].

Eine eschatologische Spannung, die im Rahmen der christlich-sozialen Konzeption im Gedanken an die Unvollendbarkeit des Reiches Gottes bewahrt war, hat in Naumanns neuem theologischen System kaum noch Raum. Indem Naumann offensichtlich von der uneingeschränkten Präsenz Gottes im Weltprozeß ausgeht, läßt er Gott als einen Bestandteil der Welt und zwar als deren schöpferische Substanz erscheinen. Gottes Verhältnis zur naturalistisch definierten Weltwirklichkeit ist zwar nicht einfach als Gleichsetzung von Gott und Natur zu kennzeichnen, aber als Identifikation der inneren, nicht unmittelbar greifbaren Lebenskraft des natürlichen Seins mit dem Göttlichen. Auf Grund dieser göttlichen Substanz ist die Welt eine ständige in der "Entwicklung", im "Werden" befindliche "Schöpfung". "Das Werdene... ist das Leben des Allmächtigen"[4]. "Gott ist in der Entwicklung drin, und jeder, der uns Entwicklungsgeschichte lehrt, ist Gottes Türhüter"[5].

1) Naumann verweist auf die Völker "in der sonnigen Ebene des Euphrat", die "ihre Hände zur Sonne emporheben: Du bist unser Gott!" (Ebd. S.350)
2) Ebd.
3) Ebd. S.360
4) I,559
5) I,591

Der Eindruck, daß Naumann auf eine Identifizierung des Göttlichen mit der unsichtbaren schöpferischen Weltsubstanz tendiert, verstärkt sich, wenn man Naumanns Aufsatz "Religion und Darwinismus" heranzieht. Zugleich wird hier klar, was dieser Tatbestand für Gotteserkenntnis und Welterklärung bedeutet. Naumann verweist in diesem Aufsatz zunächst auf ein in den Stoffen und Lebewesen zu beobachtendes "Formenbewußtsein", auf Grund dessen z.B. der Kristall seine Form und jedes neue Menschenkind seine Gestalt finde. "Alle lebendigen Arten treten vor uns mit einem Willen zur Erhaltung und Ausgestaltung ihres Wesens. Dieser Wille, mag er bewußt oder unbewußt sein, ist die Quelle aller Variationen, Anpassungen, Vererbungen. Die Pflanze will leben, das Tier will existieren, sie 'kämpfen um ihr Dasein'. Die Welt ist voll von Energien... Was das ist, kann keiner sagen, denn dazu müßten wir in den Dingen drinstecken. Das aber vermag auch der genialste Naturforscher nicht"[1].

Naumann unterscheidet hiernach die äußere, beschreibbare und erforschbare Wirklichkeit von ihrer inneren, unsichtbaren Lebenskraft, dem Willen, der nur in seinen Wirkungen auch äußerlich feststellbar ist, z.B. in einem "Formenbewußtsein" oder in einem "Selbsterhaltungstrieb"; ohne diesen Willen gäbe es kein Leben. Äußerlich kann man für die Entwicklung der Welt nach Naumann "nur Zwang, Notwendigkeit, Gebundenheit, Mechanik" konstatieren, womit aber ein inneres Verständnis nicht erreicht ist. Doch gibt es die Möglichkeit eines inneren Verständnisses. Sie liegt darin, daß der Mensch selbst in das Wirklichkeitsinnere hineinreicht. "Wir (sind) selbst ein Teil dieser Welt, die wir sonst von außen her begreifen, und haben dadurch Gelegenheit, den Mechanismus wenigstens an einer Stelle auch von innen her kennenzulernen"[2]. Innenerfahrung ist Erfahrung eines Willens. Von der Eigenerfahrung des Willens "haben wir ein Recht, auch in al-

1) I,745
2) I,749
3) I,750. Naumann denkt hier wohl an Klassen, Völker usw.

lem denjenigen Geschehen, das wir nur als Mechanik kennen, verwandte Willensbildungen vorauszusetzen, und zwar nicht bloß Einzelwillen, sondern auch größere Bewußtseinsgruppen mit vielfältigen Willensorganen"[1].

An die menschliche Erfahrung dieses Willens anknüpfend, gelangt Naumann zum Gottesbegriff. "Die Weltbetrachtung der Religion geht vom Innenleben aus, vom Willen, indem sie diejenige Erfahrung, die wir an uns machen, auf das Weltganze anwendet." Die allenthalben in der Welt außer uns wirkende Willenskraft suche die Religion "sofort bei der obersten Stelle zu erfassen, bei dem einen Gott, von dem, in dem und zu dem alle Dinge sind. Ihn sucht und findet sie in allem Weltgetriebe als unsichtbare Macht, als Träger und Schöpfer aller Zwecke und Ziele, und wo es überhaupt Ziele, Ideen und Ideale gibt, da erscheinen sie als Ausstrahlungen dieser einen überwältigenden seelischen Zentralsonne, die so unendlich ist, daß sie ferner ist als Sterne und doch allgegenwärtig in ihrer Durchdringung aller Willensgemeinschaften auch auf unserer menschenbewohnten Erde"[2].

Da also der Mensch Träger des göttlichen schöpferischen Willens ist, wird ihm sowohl die Erkenntnis Gottes als auch ein tieferes, inneres Verständnis aller Wirklichkeit möglich. Von der Erfahrung des göttlichen Willens im Menschen her erschließt sich das Verständnis des natur-geschichtlichen Lebens überhaupt: Die Natur legt Zeugnis ab von ihrer schöpferischen Substanz, sie ist gott-offenbarend. "Gott offenbart sich in den Gewittern und in den Abendwinden; aber als Gott wird er zunächst in den Seelen starker, prophetischer Geister erkannt, und erst von da aus sieht man ihn überall"[3]. "Zur wahren Erkenntnis" gehört "auch das unmittelbare Ergreifen des Lebendigen mit Auge und Ohr"[4]. "Wer in die Natur hineinschaut, der schaut auf Gottes Finger... Die Himmel erzählen die Ehre Gottes"[5]. Die Berge ver-

1) I,750. Naumann denkt hier wohl an Klassen, Völker usw.
2) I,751 3) I,593
4) Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917,S.355
5) Ebd. S.3454

künden Gott[1] und "auch das Meer gehört zu den Predigern Gottes"[2]. "Aus allen Ecken der Natur, aus allen ihren Tiefen... sprechen tausend Stimmen: in uns ist Geist, wir sind nicht bloß Materie, wir sind nicht bloß Stoff, Erde, Metall oder Luft, wir sind gefüllt mit dem Geheimnis eines Willens, der so unendlich ist, daß jedes von ihm nur ein Stückchen ahnen und haben kann, in uns ist Gott"[3].

Im Zusammenhang mit der theologischen Rezeption des Wirklichkeitsverständnisses, das sich Naumann auf Grund des Gewichtes der Naturwissenschaft, besonders der Biologie, aufdrängt, kommt verstärkt eine schon im Rahmen der Reich-Gottes-Konzeption vorhandene Neigung zutage, ein in dem folgenden Sinne undialektisches Gott-Welt-Verhältnis vorauszusetzen: Die Anwesenheit Gottes in aller Wirklichkeit wird betont, ohne daß zugleich an der Außerweltlichkeit und Weltüberlegenheit Gottes hinreichend festgehalten wird. Ein solcher Denkansatz aber muß zur Identität des Göttlichen mit Phänomenen der Weltwirklichkeit führen bzw. zur ungebrochenen und aufweisbaren Partizipation von Mensch und Welt am Göttlichen. Ein in dieser Weise vorgestelltes Gott-Welt-Verhältnis zeichnete sich vor 1895/96 bei Naumann ansatzweise im Bereich der geistig-sittlichen Wirklichkeit des Reich-Gottes-Ethos ab[4].

Jetzt tendiert Naumann auf eine Identifizierung Gottes mit dem das Leben hervortreibenden Willen, mit der der Wirklichkeit zugrundeliegenden schöpferischen Substanz. Von einem solchen Denkansatz aus sind dann für den Menschen Gottes- und Welterkenntnis möglich und letztlich identisch: Der Mensch, der in sich selbst ein Stück der göttlichen Willenskraft erkennt, hat die Möglichkeit der Gotteserkenntnis, die zugleich wahre Welterkenntnis ist. Der "innere Sinn" des Menschen macht sich eine Welt zurecht, "so wie er sich selbst erkannt hat, als Welt eines Willens, das ist, wenn man

1) Ebd. S.378
2) Ebd. S.379
3) Ebd. S.51
4) Vgl. oben S.149ff.

den altgewohnten Ausdruck wählt, als Welt Gottes"[1].

2. Der Dualismus von Kampf und Liebe

Von den Jahren 1895/96 an verschiebt sich, wie eben dargelegt, die äußere Struktur des Wirklichkeitsbegriffes Naumanns: Nicht mehr das Reich-Gottes-Ethos ist die beherrschende Mitte alles Wirklichen; vielmehr wird jetzt der Wirklichkeitsbegriff von der Natur her entworfen, die den Menschen und die Menschheitsgeschichte einschließt. Diese Verschiebung dürfte veranlaßt sein durch Naumanns Begegnung mit der darwinistischen Biologie und deren geistesgeschichtlichen Auswirkungen. Von dorther übernimmt Naumann vor allem auch ein neues Verständnis der Bestimmtheit der Wirklichkeit und der in ihr wirkenden Kräfte. Unter dem Druck der Erfahrung des weltweiten Imperialismus, der als Ausdruck des Kampfes um das Dasein verstanden und als unabänderliches Naturphänomen interpretiert und gerechtfertigt wurde, sieht er sich genötigt, eine dem Reich Gottes entgegengesetzte Wirklichkeitsbestimmung prinzipiell gelten zu lassen. Das Reich Gottes kann also nicht weiter die im Prinzip universal geltende, nur durch die Sünde gehemmte Wirklichkeitsbestimmung sein. Da es andererseits als Wirklichkeitsbestimmung stehen bleiben sollte, mußte eine inhaltlich zweigeteilte theologische Konzeption entstehen. So umschließt der neue Wirklichkeitsbegriff, in dem die Natur zentrale Bedeutung gewonnen hat, inhaltlich zwei miteinander nicht ausgleichbare Wirklichkeitsbestimmungen. Ein

1) I,746. Auf eine Strukturverwandtschaft zwischen Idealismus, von dessen Einfluß Naumann vor 1895/96 berührt ist (Vgl. oben S.153f.), und Naturalismus, der Naumanns spätere Position beeinflußt, verweist P.Tillich: "Wenn der Idealismus und der Naturalismus theologische Begriffe entwickeln, unterscheiden sie sich sehr wenig in ihrem Ausgangspunkt. Beide beruhen auf einem Identitätspunkt zwischen dem erfahrenden Subjekt und dem Unbedingten, das im religiösen Erlebnis erfahren wird. Die theologischen Vorstellungen der Idealisten sowie der Naturalisten wurzeln in einem mystischen Apriori, einem Erkennen von etwas, das die Kluft zwischen Subjekt und Objekt transzendiert"(Syst.Theol.1,2.Aufl.,1956,S.16).

darwinistisch geprägtes inhaltliches Gegenüber zur christlichen Bestimmung alles Seins hebt jetzt den Universalismus der Letzteren auf und erlaubt ihr nur noch ein partielles Weiterbestehen. Beide vorhandenen Wirkrichtungen haben Teil an der göttlichen schöpferischen Substanz der Wirklichkeit. Wir wollen sie im Folgenden gesondert beschreiben.

a) Darwinistisch geprägter Aspekt der Wirklichkeitsauffassung

Drei Seiten jenes Gegenübers, das seit den Jahren 1895/96 der christlichen Wirklichkeitsbestimmung erwächst, sollen zur Sprache kommen: seine prinzipielle Ausprägung, seine konkrete Manifestation und seine theologische Rezeption.

Seine prinzipielle Ausprägung hat der Aspekt der Wirklichkeitsauffassung, der der christlichen Wirklichkeitssicht gegenübersteht, in Anlehnung an die darwinistische Theorie erfahren, wie schon aus der ständigen Benutzung von Begriffen wie Selbsterhaltung, Kampf ums Dasein, Trieb, Entwicklung zu ersehen ist. "Ich weiß", schreibt Naumann, "daß wir alle, um leben zu können, die Naturbedingungen des Kampfes ums Dasein als Grundlage unserer Existenz erfassen müssen"[1]. An anderer Stelle beruft er sich ausdrücklich auf den Darwinismus: Er stehe "auf dem Boden der Entwicklungslehre..., die auf dem Naturgebiet jetzt bei uns Darwinismus heißt"[2].

1) I,619f. Das darwinistisch gefärbte inhaltliche Gegenüber zum Christentum wird gelegentlich mit dem Natürlichen identifiziert. (Ausdrücklich in Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.433: "Jesus hat gesagt: Wer unter euch der Größte sein will, der sei euer Diener! An diesem Worte scheidet sich die christliche und die natürliche Auffassung.") Es findet sich also bei Naumann eine engere Fassung des Naturbegriffes neben der weiten, inhaltlich nicht einseitig fixierten, in Parallele zum Weltbegriff stehenden Fassung. In dieser gelegentlichen Gleichsetzung des Natürlichen mit dem egoistischen Kampf kommt das Gewicht jenes nicht-christlichen Gegenübers zum Ausdruck.
2) I,572. Eine intensive Beschäftigung mit dem Darwinismus ist, wie von verschiedener Seite hervorgehoben wurde, bei Naumann zu vermissen. Naumann benutze Thesen des Darwinismus, "ohne sie...selber zu be-

Die in der Formel vom "Kampf ums Dasein" zusammenzufassenden, dem christlichen Ethos entgegengesetzten Kräfte sind überall in der Wirklichkeit wirksam, im zwischen- wie im innerstaatlichen Bereich, im wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und geistigen Leben. Auf das zwischenstaatliche Geschehen blickend, stellt Naumann fest: "Die Natur des Völkerlebens ist Kampf und Gier"[1]. Das Nationale ist als "Trieb" eines Volkes, "seinen Einfluß auf der Erdkugel auszudehnen", zu beschreiben[2]. Die dichtbesiedelten Gebiete der Erde (China, Vorderindien und Westeuropa) "müssen naturnotwendig sich um den weniger besetzten Platz auf der Erdkugel streiten"[3]. Der Kampf wird mit militärischen Mitteln geführt, sodaß mit Kriegen ständig zu rechnen ist[4]. Er vollzieht sich zugleich auf wirtschaftlichem Gebiet und mit wirtschaftlichen Mitteln. "Der Kampf um den Weltmarkt ist ein Kampf ums Dasein"[5].

herrschen, zu vertiefen oder kritisch zu überprüfen (Th.Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl.,1949,S.142f.).

Schon E.Dennert (Darwinistisches Christentum. Eine kritische Untersuchung von Friedrich Naumanns "Briefen über Religion", 1904) hatte Naumann mangelnde Kenntnis des Darwinismus vorgehalten (S.6; Dennert kritisiert Naumann in der genannten Schrift von einer an Kant angelehnten Position aus.).

1) Die Hilfe, 1898, Nr.15, S.1
2) Die Hilfe, 1897, Nr. 1, Unser Programm
3) Die Hilfe, 1896, Nr. 6, Wochenschau
4) Vgl. Die Hilfe, 1897, Nr.1, Unser Programm: Es seien "sehr große" Kriege zu erwarten. "England, Rußland und China sind die drei großen Mächte, deren Zusammenstoß unvermeidlich ist." Vgl. ferner Die Hilfe, 1900, S.1: "Wenn irgend etwas in der Weltgeschichte sicher ist, so ist es der zukünftige 'Weltkrieg'."
5) Die Hilfe, 1897, Nr. 1, Unser Programm
Auch M.Weber verweist nachdrücklich auf den wirtschaftlichen Daseinskampf. "Auch unter dem Schein des 'Friedens'... geht der ökonomische Kampf der Nationalitäten seinen Gang... Es gibt keinen F r i e d e n auch im wirtschaftlichen K a m p f ums Dasein..." (Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik, 1895, S.12, in: M.Weber, Gesammelte politische Schriften, 2.Aufl., 1958)
Vgl. auch folgende allgemeinere Formulierung von M.Weber: "Nicht Frieden und Menschenglück haben wir unseren Nachfahren mit auf den Weg zu geben, sondern den e w i g e n K a m p f um die Erhaltung und Emporzüchtung unserer nationalen Art " (Ebd. S.14).

Auch im innerstaatlichen politischen und wirtschaftlichen Leben läßt sich die "Alltagslehre vom Kampf ums Dasein" bestätigen[1]. "Diese unsere kapitalistische Welt, in der wir leben, weil es keine andere für uns gibt, ist nach dem Prinzip eingerichtet: Du mußt begehren deines Nächsten Haus"[2]. Naumann hebt in dieser Formulierung den seiner Meinung nach diametralen Gegensatz der im modernen Wirtschaftsleben wirksamen Motivationen zur tradierten christlichen Sittlichkeit hervor. Neben dem Konkurrenzkampf ist der "Klassenkampf" unleugbar Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens[3]. Die Wirklichkeit des Kampfes reicht hinein in den geistigen und religiösen Bereich, sodaß Naumann von einem "geistigen Kampf ums Dasein" sprechen kann[4]. "Auch die Idee der Gottheit kämpft ihren Kampf ums Dasein in der Geschichte der Menschheit"[5]. Das Christentum hat "alle vorherigen Religionsarten erdrückt", es hat sich im Bereich aller vom Römerreich herstammenden Kulturen "im Kampf ums Dasein stärker als alle anderen" erwiesen[6].

Sofern die ganze natürliche und geschichtliche Wirklichkeit von ihrer göttlichen schöpferischen Substanz, von dem göttlichen Willen in ihr, lebt, sind die Phänomene des Kampfes mit dem göttlichen Grund der Wirklichkeit verbunden. Eine erste Verbindung Gottes mit dem Kampfcharakter der Wirklichkeit findet sich in einer Andacht aus dem Jahre 1895. Im Blick auf die Völker heißt es hier: Wo Gott "Treue, Pflichtbewußtsein, Kraft und Einheitlichkeit findet, segnet er den Kampf. Auch der Kampf dient in seinen Händen zum Fortschritt. Aus Kämpfen der Menschen baut sich die Welt-

1) I,696
2) I,610
3) I,621
4) I,734. Die gesonderte Hervorhebung des Geistigen oder Religiösen ist nicht im Sinne der Entgegensetzung von Geist und Natur gemeint, die Naumann abgelehnt hat (Vgl. unsere Ausführungen S. 162f.).
5) I,740
6) I,574

geschichte auf, deren Meister Gott ist"[1]. In der Linie dieses Gedankens kann allgemein gesagt werden: "Gottes Ehre ist es, der Menschheit stets neuen Stoff des Kämpfens, stets neue Aufgaben zuzuführen"[2].

Die Identität des Göttlichen mit den im Kampf sich äußernden Kräften ist vorausgesetzt, wenn die Erkenntnis des Kampfes zugleich auch als Gotteserkenntnis gewertet wird, wie es bei Naumann am deutlichsten in einer Passage der "Briefe über Religion" geschieht. Ausgangspunkt der Überlegung ist hier die umfassende Realität des Kampfes. "Im Wort Kampf ums Dasein liegt eine Weltanschauung... Überall sieht das Auge, das einmal dieses Kampfes gewöhnt worden ist, seine Spuren"[3]. Naumann macht sich klar, daß der Kampf ums Dasein z.B. die Hälfte der Kinder, die er gerade auf der Straße spielen sieht, "vorzeitig verschlingen wird"[4]. "Sollen wir", so fragt er, "die Kämpfernaturen demütigen, bis sie nicht mehr kämpfen können? Oder sollen wir die Triebe des Ich und des Kampfes im Menschen stärken und dabei bedenken, daß es die Stärke des Willens ist, durch die Gott sein Werk unter uns treibt?"[5] Die ethische Entscheidung kommt nicht an dem aus der Wirklichkeit zwingend erschlossenen Gottesbegriff vorbei: "Wir haben eine Welterkenntnis, die uns einen Gott der Macht und Stärke lehrt..."[6]

1) Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.527. Weitere Beispiele für die theologische Verarbeitung des Kampfes und des Krieges finden sich oben im Zusammenhang mit der Darstellung der Wirklichkeit des Nationalen S.82f.
2) Ebd. S.519; vgl. auch S.522f.
3) I,616
4) Ebd.
5) Ebd.
6) I,617. Vgl. hierzu Naumanns Darstellung einer heraufkommenden Sturmflut: "Das Gewaltsame und Finstere der Natur kommt herauf, ein majestätisches Übelwollen... Es waren wenige Minuten, die das Meer brauchte, vor unseren Augen ein junges Leben zu verschlingen... Jetzt höre ich nichts als Bosheit, sehe nichts als Angriff. Wer mag am Rande dieser Gefahr und solchen Todes von Gott noch reden? Zuerst mag es niemand, der etwas ähnliches erlebte, aber allmählich sucht er auch im Sturm den Herrn. Es ist der Gott, der Werden und Vergehen aus sich heraussendet..." (Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.380)

Die Identifizierung der schöpferischen inneren Lebenskraft der Wirklichkeit mit dem Göttlichen betrifft also nicht nur ein neutrales Strukturelement[1], sondern sie gilt auch im Blick auf die Wirkrichtung der natürlichen und geschichtlichen Phänomene und auch da, wo diese Wirkrichtung mit der Formel vom "Kampf ums Dasein" zusammenfassend beschrieben werden muß, also der christlichen Liebe entgegengesetzt ist.

b) Partielle Kontinuität der christlichen Wirklichkeitsbestimmung

Indem Naumann den "Kampf ums Dasein" als unumgängliche Definition des Wirklichkeitsbegriffes anerkennt, muß er die Einzigkeit des christlichen Anspruchs, der in der Liebe gipfelt, fallen lassen. Wenn Naumann dennoch am Anspruch und an der Wirklichkeit des Christentums festhält, so kann nur von partieller Kontinuität gesprochen werden: Die Wirklichkeit ist teilweise durch die Liebe bestimmt und bestimmbar. Als Teilbestimmung ist die christliche Liebe konstant. Sie wurde zuerst in Jesus Wirklichkeit. Naumann sieht sie nach wie vor grundlegend und klar in der Gestalt Jesu ausgeprägt. "Gott war in Christus und offenbarte sich den Menschen durch ihn voller und reiner, glänzender und eindringlicher als je zuvor"[2]. Darum gilt: "Siehe dir den geschichtlichen Christus an, wenn du Gott finden willst!"[3] Jesus offenbarte Gott als den "Vater"[4], als die "Liebe"[5], indem er selbst ein Leben der Liebe führte, als "Meister der Liebe" auftrat. "Sein Herz ist die Liebe zu den Armen, der Kampf gegen die Bedrücker, die Freude am Erwachen der Unmündigen"[6]. Über Jesus wurde ein Strom göttlicher Liebe in die Menschheitsgeschichte geleitet[7], an dem die Gegenwart und ihre Menschen immer noch partizi-

1) Vgl. oben S.162f.
2) Die Hilfe, 1897, Nr.51, Das Wunder der Weihnacht
3) I,557
4) I,617
5) Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.143
6) I,547
7) Vgl. Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.144

pieren. Jesus ist "in allen besseren Formen unserer abendländischen Kultur irgendwie drin", nämlich als "eine Art guter Atmosphäre, in der ein Teil der Bosheitsbazillen, die alles Menschentum in sich trägt, von selbst stirbt"[1]. Die "geistige Gegenwart der Zentralperson des Abendlandes" kann auch für das deutsche Volk behauptet werden[2]. Die Wirklichkeitssphäre der göttlichen Liebe ist kein starr begrenzter Bezirk. Sie kann weitere Ausdehnung erfahren, z.B. in einer gerechten Rechtsordnung[3] oder in einem "sittlichen Fortschritt der ganzen Menschheit"[4].

In zweifacher Hinsicht wird die Bestimmung des christlichen Wirklichkeitsaspektes nach 1895/96 modifiziert. Die eine Modifikation hängt mit dem von der Natur her entworfenen Wirklichkeitsbegriff zusammen. Der göttliche Wille in seiner Bestimmtheit als Liebe ist nicht mehr verstanden als eine geistig-sittliche, dem Materiellen gegenüber ursprünglich selbständige Kraft, die Letzteres als neutralen Stoff ihren Zwecken dienstbar machen kann. Vielmehr bricht jener Liebeswille jetzt ganz ursprünglich in den natürlichen Phänomenen selbst hervor und ist in ihnen auffindbar. Mehrfach geht Naumann von dem Spruch Matth.5,45 aus: Gott läßt seine Sonne aufgehen über Gerechte und Ungerechte. "Gott... im Sonnenstrahl zu finden, ist wahre echte Frömmigkeit"[5]. Hier zeige sich die "ganze Fülle der göttlichen Güte"; Gott "ist die Liebe, die sich nicht darum kümmert, ob sie etliche Strahlen in Winkel verliert, die den Strahl nicht verdienen"[6]. An anderer Stelle zieht Naumann von der Betrachtung des Meeres die Linie zum Gottesverständnis: "Von allen Naturfreuden gibt es keine, die stiller, inniger, goldiger wäre, als das leise Lispeln der kleinen Wellen... Diese Naturfreude redet nicht unmittelbar von Gott", aber es

1) I,594
2) "Wir haben Jesus, wir behalten ihn." (I,552; vgl. auch I,549; I,551f.)
3) Vgl. Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.505
4) I,783
5) Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.352
6) Ebd. S.352f.
7) Ebd. S.379

wird doch eine Stimmung der Geborgenheit hervorgelockt, "Kind zu sein im Hause der Natur. Diese Stimmung ist ein leiser Gruß Gottes..."[1]

Wie der Kampf ums Dasein, so ist also auch die Liebe eine partielle Wirklichkeitsbestimmung, die sich quer durch alle natürliche und geschichtliche Wirklichkeit aufweisen läßt. Sie ist den allem Leben zugrundeliegenden schöpferischen Willenskräften zuzurechnen, die mit dem Göttlichen identisch sind.

Eine zweite Modifikation des christlichen Aspektes des Wirklichkeitsbegriffes wurde besonders gefördert durch Naumanns Palästinareise im Herbst des Jahres 1898. Diese Reise bewirkte eine Veränderung des Verständnisses Jesu und damit eine veränderte Auffassung des Christentums überhaupt. In seinem Reisebericht schreibt Naumann darüber: "Unser bisheriger Jesus ging in einem geordneten Lande. In einem solchen Lande verlangt er Ausgleich von reich und arm durch Brudergeist. Daß er in einem Lande war, wo die ersten Grundlagen sozialen Fortschritts fehlten und daß er nicht von der Notwendigkeit solcher Fortschritte redet, wurde mir deutlich, als ich anfing, das Neue Testament mit dem Auge eines Palästinareisenden zu lesen"[2]. Naumann ändert nicht sein Verständnis Jesu als des Offenbarers der göttlichen Liebe, dessen "Herz... die Liebe zu den Armen (ist)". Er erkennt aber, daß "die Art, wie er seinem Herzen folgte,... dem menschenfreundlichen Tun unseres Zeitalters ferner (ist) als wir dachten"[3].

Die Eindrücke der Palästinareise führen dazu, daß der Wirklichkeitsausschnitt, der unter den Begriff der Liebe fällt, weiter schrumpft. Naumann umschreibt ihn als Solidarität mit den Armen[4], als "Mitleid und Keuschheit"[5], als "Bruderliebe" ohne Härte und

1) Ebd. S.380
2) I,547
3) Ebd.
4) Vgl. Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.251
5) I,613

Zwang[1]. Darum ist "der Staat, der Rechtsstaat, der Zwangsstaat... ohne Christentum"[2].

Selbst die Schaffung einer sozialen Einrichtung wie der "Arbeiterversicherung" kann, wie Naumann meint, strenggenommen nicht als Verwirklichung des neutestamentlichen Ethos angesehen werden, denn es handelt sich bei ihr um "die Systematisierung des Sorgens für die Zukunft und für das Alter" entgegen der Aufforderung der Bergpredigt, nicht zu sorgen[3].

Mit der Verengung des Begriffs der christlichen Liebe im Zusammenhang der Palästinareise änderte sich Naumanns dualistischer Welt- und Gottesbegriff nicht. Die 1898 gewonnene Erfahrung erschien als nachträgliche Bestätigung dafür, daß der Universalismus der Reich-Gottes-Konzeption der Wirklichkeit nicht gerecht werden konnte. Die gegensätzliche Bestimmtheit aller Wirklichkeit trat stärker hervor, und es verschärfte sich damit das Problem, ob und wie theologisch an der Einheit der Gesamtwirklichkeit festgehalten werden konnte. Ferner stellte sich die Frage, wo angesichts solcher Gegensätze der Maßstab für das Handeln liegt.

Die von Naumann gegebenen Antworten und Lösungen, auf die wir im folgenden Abschnitt eingehen wollen, befriedigen in mancher Hinsicht nicht. Wir führen dies auf ungelöste Probleme bei der theologischen Auseinandersetzung mit der Säkularisierung zurück.

II. Einfluß des Säkularismus

Von den eben skizzierten theologischen Grundlagen aus konnte Naumann dem Säkularismus nicht einen hinreichenden Widerstand entgegensetzen, sodaß man von einem Einfluß des Säkularismus auf das Denken und Handeln Naumanns sprechen kann. Den Symptomen, den Gründen und den Folgen dieses Einflusses wollen wir nachgehen.

1) Vgl. I,613
2) I,625
3) Vgl. I,828f.

1. Ansätze zur Säkularisierung des Gottesbegriffs

a) Undialektisches Gott-Welt-Verhältnis und Dualismus

Naumanns theologisches System enthält einen Denkansatz, von dem aus dem Einfluß des Säkularismus der Weg geöffnet ist. Es handelt sich dabei um die schon angedeutete undialektische Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Wirklichkeit[1]. Herrschend ist bei Naumann die Überzeugung von der Anwesenheit und Gegenwärtigkeit Gottes in aller Wirklichkeit. Die Abschwächung, die sie durch den in wenigen Andeutungen vorhandenen Gedanken der Außerweltlichkeit und Weltüberlegenheit erfährt[2], ist unerheblich. Schon vor 1895 zeichnet sich diese Überzeugung ab, sofern sich Anzeichen für die Vorstellung von der Verfügbarkeit des Göttlichen als des Geistig-Sittlichen fanden[3], und ist für den Optimismus der Reich-Gottes-Konzeption wie auch für deren Scheitern mit verantwortlich.

Nach 1895/96 tritt sie stärker hervor: Das Göttliche erscheint als identisch mit der schöpferischen inneren Substanz der Wirklichkeit. Ihren schärfsten Ausdruck findet sie darin, daß Naumann eine dualistische Belastung des Gottesbegriffes in Kauf nimmt: Nicht nur die natürlichen und menschlich-geschichtlichen Phänomene der Liebe, sondern auch die Phänomene des Kampfes ums Dasein werden zur Bestimmung des Gottesbegriffes herangezogen. "Die Seele", schreibt Naumann in seinen "Briefe(n) über Religion" (1903), "sucht... Gott mit sehnender Liebe und findet ihn in dem Kampf ums Dasein ebenso wie in der Geschichte Jesu von Nazareth und seiner Jünger"[4].
Hierin liegt für Naumann "das Problem aller Probleme: wir haben eine Welterkenntnis, die uns einen Gott der Macht und Stärke lehrt, der Tod und Leben wie Schatten und Licht gleichzeitig versendet, und eine Offenbarung, einen Heilsglauben, der von demselben Gott

1) Vgl. oben S. 163ff.
2) Vgl. unten S. 208ff.
3) s.oben S. 149ff.
4) I,631

sagt, daß er der Vater sei"[1].

Naumann versuchte zwar, die Einheit der Wirklichkeit theologisch festzuhalten, indem er mit dem Begriff der göttlichen Wirklichkeit des "Lebens" die Gegensätze umklammerte[2], aber der Dualismus blieb bestehen und drohte weiterhin die Einheit des "Lebens" zu sprengen[3]. Somit bleibt er auch bestehen als Ausdruck der Kraft jener Tendenz, den bewegenden, lebendigen, innersten Grund aller Wirklichkeit mit dem Göttlichen zu identifizieren.

1) I,617
2) Zum Begriff des "Lebens" vgl. oben S. 98ff. Naumanns theologisches System lehnt sich offensichtlich in mancher Hinsicht an lebensphilosophisches Gedankengut an. Zu den Grundintentionen dieses philosophischen Denkens vgl. I.M.Bochénski, Europäische Philosophie der Gegenwart, 2.Aufl., (1951), S.112ff.
3) Naumann steht in seiner theologischen Position Ernst Troeltsch nahe, dessen Gottesbegriff in eine ähnliche dualistische Spannung zu geraten droht, weil die Geschichte in ihrer Vielfalt, Gegensätzlichkeit und Wandelbarkeit bei ihm in allzu bruchloser Verbundenheit mit dem Absoluten erscheint. Troeltsch wendet sich gegen die Vorstellung vom "fertige(n) supranaturale(n) Absolute(n) der alten Dogmatik" (Die Dogmatik der "religionsgeschichtlichen Schule", 1913, in: E.Troeltsch, Gesammelte Schriften, Bd 2, 1913, S.521). "Wir suchen uns mit Ahnung und Intuition einzustellen in den vorwärtsdrängenden Auftrieb des Lebens und sind gewiß, damit in der in jeder Lage konkret möglichen Weise am Absoluten Teil zu haben" (Ebd. S.520). "Wir vernehmen vielmehr den himmlischen Vater aus dem lebendigen Gang der Gegenwartsgeschichte, wie sie aus der Vergangenheit heraus geworden ist" (Ebd. S.523).

   Dieser Gegenwartsgeschichte aber mangelt die Einheitlichkeit. Entscheidendes Kennzeichen der "Modernen Gesittung" ist es, "neben dem religiösen Zweck die Selbstzwecklichkeit der innerweltlichen Zwecke zu behaupten" (Grundprobleme der Ethik, 1902, in: E.Troeltsch, Gesammelte Schriften, Bd 2, 1913, S.654). "Staatslehre, Wirtschaftslehre, Sexualethik, Technik, Wissenschaft, Kunst und Aesthetik: sie alle gehen ihre eigenen Wege und konstruieren selbständig ihre eigenen Ideale aus ihren besonderen Lebensbedingungen und geschichtlichen Entwickelungen. Die christliche Ethik findet sie als selbständige Zwecke von eigener Logik und selbstmächtiger Herrschaft über die Wirklichkeit, zugleich als Gegenstände eigener Wissenschaften vor und hat ihnen gegenüber höchstens die Möglichkeit einer Auseinandersetzung und Regulierung, aber nicht die einer selbständig von ihr ausgehenden Konstruktion" (Ebd. S.655).

Jene Tendenz aber verleiht der theologischen Position Naumanns eine Ambivalenz, die auch eine Akzentverschiebung in Richtung auf den Säkularismus zuläßt. Wo liegt der Akzent in der Gesamtkonzeption Naumanns: Ist sie noch theozentrisch, oder sind der Mensch und seine Geschichte in das Zentrum gerückt? Bleibt Gott der Herr der Wirklichkeit, oder wird Gott zu einer Funktion der Wirklichkeit gemacht? Wird die Gottheit Gottes festgehalten, oder wird die Göttlichkeit des Menschen und der Welt behauptet? Inwieweit liegt die Säkularisierung des christlichen Gottesbegriffes vor, ein "Verharren in so etwas wie einer reinen Innerweltlichkeit"[1], zugleich eine "Vergöttlichung des Weltlichen", die im Grunde "Selbstmächtigkeit des Weltlichen und Natürlichen" ist, das "von der Gottheit nur noch Erhöhung und Verklärung, aber keine Begrenzung mehr empfängt"?[2]

b) Symptome der Verweltlichung

Betrachtet man Naumanns Denken unter dieser Fragestellung, so muß man zu dem Schluß kommen, daß Naumann den von seiner undialektischen Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses her möglichen Weg in Richtung auf eine Säkularisierung des christlichen Gottesbegriffs tatsächlich ein Stück weit gegangen ist. Eine Reihe von Aussagen läßt sich in ein System der reinen Immanenz fügen. Als Beleg hierfür kann der oben analysierte Wirklichkeitsbereich des Nationalen angesehen werden[3]. Angesichts unterschiedlicher geschichtlich bedingter Wertungen der Wirklichkeit des Nationalen erschien der Gottesgedanke niemals als kritische Begrenzung; vielmehr garantierte er offenkundig die jeweils vom Menschen im Geschichtsverlauf gesetzten Wertungen und geschaffenen Fakten.
Ein anthropozentrischer Ausgangspunkt klingt darüber-

1) F.K.Schumann, Zur Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft, in: Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft, o.J. S.17
2) Ebd. S.21f.
3) Vgl. die Zusammenfassung der diesbezüglichen Untersuchungen S. 100f.

hinaus in einer Reihe von Aussagen über Christentum und Religion an. Die Bibel erscheint als Erfüllerin menschlichen Wünschens: "...das, was wir in ihr suchen und sehen möchten, was wir heute miteinander brauchen, das gibt sie uns"[1]. Das menschliche Bedürfnis kann geradezu als Ursprungsort der Religion oder als ein bleibender Garant für ein hinreichendes Maß von Religion gewertet werden. Am Ende seiner "Briefe über Religion" fragt sich Naumann, "ob das, was wir als Religion bekannt haben, genug ist für den Bedarf steigender moderner Völker." Die Antwort lautet: Wenn es nicht genug ist, dann "arbeitet das Bedürfnis, bis es Befriedigung findet"[2].

Der anthropozentrische Ausgangspunkt ist auch in Naumanns Aufsatz über "die Selbsterhaltung des Ich" greifbar. Unter dem Aspekt dieser Selbsterhaltung erscheint der Gottesgedanke als wertvoll: Der Glaube, "vor dem Weltwesen selbst ein Wertgegenstand zu sein", ist "der beste Schutz der Individualität, den es überhaupt geben kann... Deshalb gehört der Gottesglaube zu den Mitteln der Selbsterhaltung des Ich"[3].

Auf eine Anthropologie im Sinne von religiöser Autarkie als höchster Ausdruck menschlicher Autarkie überhaupt deutet der Begriff "Phantasie", worunter Naumann eine besondere religiöse Fähigkeit des Menschen versteht. "Phantasie ... gehört zum täglichen Neuschaffen des Gottesglaubens. Man muß etwas von dem haben, was die Dichter besitzen, wenn man den Weg zum ewigen Leben finden will"[4]. Auf Grund der Fähigkeit und Vollmacht dieser "Phantasie" wird eine tiefgreifende Uminterpretation biblisch-theologischer Begriffe vorgenommen. "Schöpfung wandelt sich in Werden, Sündenfall wandelt sich in Naturzustand, Gott wird Weltgeist, Vorsehung, Weltkraft, Weltziel oder irgend etwas Ähnliches, Seele wird Bewußtsein, Himmel wird

1) I,599
2) I,630
3) I,674f.
4) I,590

zum unbestimmten und farblosen Jenseits, Auferstehung wird im besten Fall zum Fortleben[1], Reich Gottes wird zur sittlichen Kulturentwicklung, Gebet wird zur innerlichen Besinnung, Sakramente werden zu symbolischen Handlungen"[2]. Diese Bedeutungswandlung der "alten Begriffe" sieht Naumann als kennzeichnend für die "wissenschaftlich geförderten Teile des protestantischen Christentums" an. "Jeder von uns hat diese Entleerung und Verschiebung der alten Begriffe irgendwieweit mit durchlebt"[3].

Der Sache nach handelt es sich unzweifelhaft um eine Verschiebung in Richtung auf eine Konzeption der reinen Immanenz, der in sich abgeschlossenen Weltwirklichkeit, die den Gottesgedanken als Krönung ihrer eigenen Würde benutzt. Als göttlich gilt das, worin man die Würde der Wirklichkeit sieht. Auf diese Weise muß der Gottesbegriff zu einer Funktion des jeweiligen menschlichen Selbstbewußtseins[4] und Weltbewußtseins[5] werden. Die traditionellen theologischen Begriffe werden zwar beibehalten, aber so stark modifiziert, daß eine Position der Säkularisierung zu entstehen droht, in der der Gottesbegriff in der Weise verweltlicht wird, daß Gott der Welt als deren Kraft und Ziel ("Weltkraft") innewohnt, also der Welt g e g e n ü b e r nichts auszurichten vermag. "Gott" ist dann in Wahrheit nur noch Name. Aus der Auseinandersetzung Naumanns mit dem Darwinismus kann tatsächlich der Eindruck gewonnen werden, als lasse Naumann das ganze von der Naturwissenschaft konstruierte Weltgebäude unverändert stehen und trage "Gott" als bloße Benennung hinzu: "Es ist... völlig denkbar, daß der Christ die Dar-

1) Vgl. hierzu auch den von Naumann im ersten Weltkrieg konstatierten und bejahten säkularisierten "Glaube(n) an das Fortleben der Nation auch nach dem Tode der gegenwärtigen Generation" (I,935).
2) I,576
3) Ebd.
4) Vgl. I,739: "Je höher der Mensch ist, desto höher ist das, was er von seiner Religion erwartet."
5) Dieses Weltbewußtsein drückt sich für Naumann in naturwissenschaftlichen Theorien aus, wie sie etwa von Darwin und Newton aufgestellt worden waren. Das von diesen "Gelernte (muß) innerlich verarbeitet und mit dem Gottesgedanken verbunden sein, ehe es Religion wird."(I,558)

winische Naturgeschichte in demselben Sinn als Gotteswerk auffaßt, wie Kant den ewigen Lauf der Weltkörper. Voraussetzung dabei ist nur, daß in der Naturentwicklung Gott als mitwirkend empfunden wird. Das aber ist es, was weniger von Darwin selbst als von Häckel geleugnet wird. Er sagt: Alles erklärt sich mechanisch, alles geht 'von selbst'. Diese Behauptung, und nur sie, muß von den Frommen als Entseelung der Welt empfunden und bekämpft werden"[1].

Was Naumann ablehnt, ist offenbar weniger eine bestimmte Erklärung des Entwicklungsfortganges als der Versuch, die Welt ihrer göttlichen Würde zu entkleiden, der Welt ihre "Seele" zu rauben. Es geht ihm darum, das Leben in der Welt in einer Haltung des Vertrauens und der guten Zuversicht zu leben und nicht in der Erfahrung der Sinnlosigkeit und der Verzweiflung[2]. Das erscheint nur möglich bei einer optimistischen Weltsicht, letztlich nur dadurch, daß in der Welt Kräfte von göttlicher Qualität gedacht werden können[3]. Gott garantiert und überhöht die ganze natürliche und geschichtliche Entwicklung, auch wenn sie sich

1) I,741. Dagegen ist "für den Frommen" die "Mehrung der Einsicht in die Natur... zugleich eine Mehrung der Einsicht in die Geschichte Gottes" (I,742).
2) An anderer Stelle bringt Naumann zum Ausdruck, daß er dem Wirklichkeitszusammenhang mit dem religiösen Gefühl der Dankbarkeit gegenübertreten möchte, das durch die rationale Erklärung vieler Widerfahrnisse, die man früher als Gottes Wohltat mit Dank annehmen konnte, in Frage gestellt war. Nachdem man sich inzwischen aber dazu durchgerungen habe, "den Naturzusammenhang im Ganzen" als Ausfluß der Liebe Gottes anzusehen, sei das Gefühl gewichen, "als würde uns die Welt immer fremder, unverständlicher und gottentleerter" (I,585).
3) Dieses Postulat klingt in einer Andacht an, in der Naumann die Strukturen in der Menschheitsgeschichte beschreibt, denen er Ewigkeit beimißt: die Hoffnung, der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, der Drang nach Klarheit des Erkennens, der Trieb zum Schönen. Diese "Ideale der Menschen" würden aber nicht ewig sein, "wenn sie nicht von einer ewigen geistigen Kraft getragen und erhalten würden. Es muß hinter den Einzelidealen ein wirksames, lebendiges Gesamtideal gedacht werden: Gott!... An seinen Namen knüpft sich alles, was wir Bleibendes und Erhebendes denken können" (Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.310).

unter Kämpfen, Kriegen und Krisen vollzieht, und einschließlich aller in ihr sichtbaren "Ideale".. Der Gottesname schafft eine unerschütterliche Vertrauensbasis gegenüber den begegnenden Phänomenen[1]. Das Gefühl der Gebundenheit an Volk und Zeit[2], der fortschreitende "Zwang alter, viele Generationen beherrschender Gedanken", der vielfach als "Verhängnis und Bann" angesehen wird[3], die gegenwärtige "Zwangslage" auf religiösem Gebiet, die als "notwendig und unentrinnbar" begriffene "Halbwahrheit unseres jetzigen religiösen Wesens"[4] - alle diese Erfahrungen werden ihres bedrückenden und bedrängenden Charakters mit Hilfe des Gottesgedankens entkleidet. Es handelt sich um den "Zwang, der aus Gottes Hand kommt"[5]. Der Einfluß

1) Verschiedene von W. Conze beobachtete Eigenarten der Haltung Naumanns (Conze beschränkt sich in seinem Beitrag auf die nationalsoziale Wirkensperiode Naumanns 1895-1903) dürften hier ihren letzten theologischen Grund haben.

   Conze nimmt den von Naumann selbst propagierten "prinzipiellen Optimismus" (Friedrich Naumann, Neudeutsche Wirtschaftspolitik, 1902, S.18) als einen Schlüsselbegriff für die Deutung Naumanns. Auf Grund dieses Optimismus habe es Naumann nicht vermocht, "den Inhalt dessen, was er politisch wollte, von dem was politische Wirklichkeit war, zu trennen" (Friedrich Naumann, Grundlagen und Ansatz seiner Politik in der nationalsozialen Zeit, in: Schicksalswege deutscher Vergangenheit, 1950, S.358); Naumann sei geneigt gewesen, "die Wirklichkeit wünschend zu verschleiern" (Ebd. S. 359).
   An anderer Stelle heißt es über Naumann: "Zu stark war er vom Rausch des technischen, wirtschaftlichen und machtpolitischen Fortschritts erfaßt, als daß er etwas hätte ernsthaft gefährdet sehen können: weder sich und seinen Weg, noch die deutsche geistige und politische Situation"(Ebd. S.381).
2) I,542
3) I,572
4) I,587
5) I,570;
   vgl. ferner I,585

"der neuen Naturerkenntnis und Geschichtserkenntnis" beispielsweise kam, "wie unser ganzes Leben, von Gott"[1]. Damit ist auch die auf Grund der modernen Erkenntnisse auf religiösem Gebiet entstandene schwierige Lage von Gott gegeben: "Daß wir sie aus seiner Hand nehmen, das erlaubt uns, mitten in allen Zweifeln und Unsicherheiten fromm zu bleiben"[2]. Sie kann darum "von uns mit gutem Gewissen und freudig getragen werden"[3]. Gegenüber dem "Zwang", der zu pessimistischer Schicksalsergebenheit führen müßte, übt der Gottesbegriff gleichsam eine immunisierende Wirkung aus.
Es kommt zu einem menschlichen Zustand der "inneren Freiheit", den Naumann bei Jesus in besonders reiner Form verwirklicht sieht. Jesus ist "in sich selbst unaussprechlich frei und freiheitlich... Aller Zwang fesselt ihn nicht, der sich mit Gott eins weiß..."[4]
Die Entwicklung der Religion gehe allgemein in die Richtung, daß sie "eine innerliche Seelenfrage" wird. "Die Seele sucht Unabhängigkeit von der Welt durch Anschluß an Gott, Freiheit von der Endlichkeit durch Anklammerung an den Unendlichen"[5].
Die von uns hier herangezogenen Vorstellungen und Forderungen Naumanns lassen sich mindestens a u c h als Ausdruck einer anthropozentrischen Grundeinstellung deuten. Das gilt gerade für die Verwendung des Gottesbegriffs, der augenscheinlich vor allem Würde, Vertrauenswürdigkeit und Sinnerfülltheit der Wirklichkeit konstituiert und dabei menschlichem Bedürfnis entgegenkommt.
Wenn aber Gott letztlich im Weltgeschehen aufgeht, kann er nicht die Macht und Freiheit haben, den Menschen und seine Welt zu lieben und zu ret-

1) I,587f.
2) I,588
3) I,587
4) I,663
   Es findet sich bei Naumann allerdings auch die Vorstellung, daß Jesus in seinem Verhalten reale Unabhängigkeit von seiner zeitgeschichtlichen Umwelt bewiesen habe. Vgl. S.209f.
5) I,631. Vgl. hierzu auch S. 196ff.

ten [1]. Dann kann der Mensch nicht als der durch Gottes Liebesmacht Befreite gelten. Jene "innere Freiheit" ist eine Umschreibung des Tatbestandes, daß der Mensch den Leiden und Freuden der Welt, der kämpfend-vernichtenden und der heilenden Natur, der biologischen und der kulturellen Volks- und Menschheitsgeschichte verhaftet bleibt. Dadurch daß Gott und die Welt in der Vorstellung eines großen Entwicklungsprozesses zusammengebracht werden, gerät die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen in Gefahr [2]. Gott kann nicht der Schöpfer des Menschen und der Welt sein, welcher die Schöpfung zugleich radikal übersteigt, und der Mensch nicht das mit endlicher Freiheit begabte Geschöpf, gegründet in Gott, aber dabei "nicht festgehalten in seinem Grund" [3], wenn das Gott-Mensch-Verhältnis in der Weise des Verhältnisses des Teiles zum Ganzen [4] beschrieben wird. Säkularisierung des christlichen Gottesbegriffs bedeutet also Auslieferung des Menschen an die Welt. Naumann befindet sich mit seiner theologischen Position offensichtlich auf dem Weg einer solchen Säkularisierung. Das zeigt sich auch im Bereich der ethischen Entscheidungen, dem wir uns jetzt zuwenden.

1) Vgl. hierzu Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.326. Naumann entwickelt dort einen Gottesbegriff auf Grund der "Lehren", die der "Glaube von der Wirklichkeit empfängt". Gottes Liebe sei stets bereit. An ihrer dauernden Grundabsicht ändere sich nichts, "nur kann sie nicht stets ans Ziel gelangen. Die Welt ist voll göttlichen Wohlwollens und zugleich voll Hemmnissen desselben..." Naumann beruft sich auf die alte Vorstellung von Gott als einem "Kämpfer gegen das Chaos", das aber "beständig ... seinen göttlichen Händen zu entgleiten (sucht)". Gottes Liebesmacht ist begrenzt, weil Gott offenbar nicht mehr im christlichen Sinne als der allmächtige Herr anerkannt wird, sondern als die das Chaos aufhaltende Teilwirklichkeit und Kraft gilt.
2) "Mit der Freiheit des einzelnen gegenüber den überindividuellen Prozessen wird zugleich auch die Freiheit Gottes gefährdet." (W.Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte, in: Kerygma und Dogma, 1959, S.234f.)
3) P.Tillich, Systematische Theologie, Bd 1, 2.Aufl., 1956, S.294
4) Vgl. I,941

2. Situationsverfallenheit als ethischer Ausdruck der Säkularisierung

a) Probleme des ethischen Ansatzes

Im Rahmen der Reich-Gottes-Konzeption zeichnete sich eine Begründung der Ethik im Erlösungshandeln und zugleich im Vollendungshandeln Gottes ab. Die gnadenhafte Aufnahme des Menschen in die Gemeinschaft der Kinder Gottes und die Hoffnung des Glaubens auf die Vollendung dieser Gemeinschaft, des Reiches Gottes, wirkten als Befreiung von jedem absoluten Zwang und Anspruch natürlicher und geschichtlicher Phänomene und setzten zum Dienst der Liebe in Bewegung. Das Sollen hatte seinen Ermöglichungsgrund im Reiche Gottes, das gegenwärtig und in seinem vorlaufenden wie zukünftigen Charakter zugleich unverfügbar war. Naumanns neue theologische Konzeption dagegen ist durch eine undialektische Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses gekennzeichnet: Die Anwesenheit und Gegenwärtigkeit Gottes in der Weltwirklichkeit wird so einseitig betont, daß Gott zur Weltkraft, zur schöpferischen inneren Substanz der in Natur und Geschichte begegnenden Weltphänomene zu werden droht. In ihnen findet der Wille Gottes seinen unmittelbaren und aktuellen Ausdruck. Folglich ist der Mensch bei der Ausrichtung seines Handelns an sie gewiesen. Gott gebietet als der das Leben hervorbringende Wille, sodaß das Leben in seiner Ausprägung als Liebe und Kampf zur Norm theologischer Ethik wird. Dem undialektischen Gott-Welt-Verhältnis entspricht ein Ethos der uneingeschränkten Hingabe an die natürliche und geschichtliche Situation. Da Gott nicht auch als Gegenüber zur Welt gedacht wird, kann sein Tun nicht als Befreiung von der Welt, als Gewährung von Distanz zur Weltgestaltung verstanden werden[1]. Die theologische Ethik kann dann

1) Vgl. Helmuth Schreiner, Die Säkularisierung als Grundproblem der deutschen Kultur, 1930, S.27: Um "die Welt zu gestalten, dazu gehört Abstand von der Welt. Wir haben ihn nur im unbedingten Gehorsam des Glaubens."

keine Größe sein, die auf Grund eines kritischen Abstandes von den Phänomenen der Wirklichkeit auch ihnen g e g e n ü b e r etwas bewirken wollte oder auch nur könnte, so wie sich das christlich-soziale Ethos dem praktischen "Materialismus" gegenüber kritisch verhielt und ihn aufzuheben suchte.
Mit seiner theologischen Grundkonzeption hat sich Naumann also als Handelnder prinzipiell allen an ihn herantretenden Ansprüchen der Situation uneingeschränkt ausgeliefert.
Eine Bindung aller ethischen Entscheidungen an die Kräfte, Strömungen und Ereignisse der natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit wäre dann theologisch gerechtfertigt, wenn diese Wirklichkeit unmittelbarer und reiner Ausdruck des Willens Gottes wäre. Tatsächlich aber fanden wir im Zusammenhang mit einem Denken, das einseitig die Präsenz Gottes in allem Sein hervorhob, Spuren einer Verlagerung des Akzentes auf Welt und Mensch, Anzeichen anthropozentrischen Denkens. Wo aber der Gottesbegriff in der Weise säkularisiert wird, daß er die vorfindliche Wirklichkeit verklärt und garantiert, ohne sie auch zu begrenzen, da ist eine an der Situation sich ausrichtende Ethik im Grundansatz von der Säkularisierung mitbetroffen: Sie nimmt eine göttlich verklärte Welt als Gottes Gebot und ethischen Maßstab.
Wenn wir also im Folgenden die prinzipielle Bindung allen Handelns an die Situation zeigen, so beschreiben wir damit zugleich die säkularistische Gefährdung, unter der Naumanns Handeln stand.
Die Forderung und die Bereitschaft Naumanns, die vorfindliche Situation zum Maßstab der theologischen Ethik zu nehmen, kommt in der Ablehnung der Ethik des neuen Testaments, in der Hinnahme einer doppelten Moral und indirekt im Eintreten für das "Persönlichkeitsideal" zum Ausdruck[1] .

1) Die Begründung des Ethos in der Geschichte und die damit verbundene Einsicht in die Geschichtlichkeit aller Sittlichkeit bringen Naumann in die Nähe von E.Troeltsch. Dieser verlangt eine Begründung des Handelns aus der "aufmerksamsten, vorurteilslose-

b) Historische Einordnung der neutestamentlichen Ethik

Die Begründung der Ethik in der geschichtlichen Situation führt Naumann zu einer kritischen Haltung gegenüber der neutestamentlichen Sittlichkeit: Sie gilt als eingewoben in die damaligen religiösen, politischen, sozialen und kulturellen Verhältnisse, als zeitgebunden und darum als für die Gegenwart weitgehend nicht verwendungsfähig. Naumann hat diesen Standpunkt besonders am Beispiel des Nationalstaates und des Machtkampfes der Nationen erläutert.
Das Christentum "entstand in einer Zeit der Überwindung und Beiseiteschiebung des Völkerglaubens der alten Welt durch die Einheit des übervölkischen römischen Reiches. Damals hob sich der Persönlichkeitsgedanke und der Menschheitsgedanke, aber dazwischen war ein leerer Zwischenraum. Es fehlt das Zwischenstück zwischen Einzelseele und Reich Gottes", nämlich der nationale Gedanke [1]. Das auf die übervölkische Struktur des Römerreiches zugeschnittene christliche Ethos muß darum bei allen Problemen versagen, die sich daraus ergeben, "daß unsere jetzige politische Periode eine Periode kämpfender Nationen ist" [2].

sten Versenkung in die Tatsachen, in den ganzen Wirkungszusammenhang, dem wir angehören" (Ges. Schriften, Bd 3, S.181), "aus der lebendigen Versenkung in die Geschichte" (Ebd. S.182). Dahinter steht die Ahnung von einem Zusammenhang der "echten, historischen Zeit" mit Gott (Ebd. S.185), von einem "göttlichen Lebensprozeß"(Ebd.) und der sich von hier aus ergebenden "Möglichkeit, in der relativen Wahrheit und dem relativen Ideal göttliches Leben zu erfassen" (Ebd. S.184).

1) I,855. Vgl. auch Die Verhandlungen des 11. evang.-sozialen Kongresses, 1900, S.177: "In der Zeit, wo die Evangelien geschrieben worden sind, konnte es eine derartige nationale Politik überhaupt nicht geben; sondern in jener Zeit war eine Art Internationalismus vorhanden im Römertum."

2) Ebd.

Mit der übervölkischen Struktur des Römerreiches war nach Naumanns Vorstellung eine Friedensperiode verbunden. "Unser Heiland lebte in einer Weltepoche, in der durch den römischen Militarismus der Friede da war" [1]. Das "fern von Krieg und Kriegsgeschrei" entstandene Christentum habe darum "einen Ton der Friedenssehnsucht behalten" [2]. Weil das Kriegsproblem damals nicht akut war, gibt es dazu keine urchristlichen Stellungnahmen, die eine gegenwärtige christliche Entscheidung für oder gegen den Krieg ermöglichen. "Wir dürfen uns bei unseren Kriegen nicht auf Jesus berufen, aber können uns auch nicht gefallen lassen, daß man uns im Namen Jesu die Selbsterhaltung mit der Waffe versagt" [3].

Auch hinsichtlich seines eschatologischen Charakters, den Johannes Weiß damals wiederentdeckt hatte[4], gehört für Naumann das Christentum in eine vergangene geschichtliche Situation. Jesus "sah das Weltende vor sich... Diesen Glauben dürfen wir nicht haben" [5]. Die Naherwartung ist der Grund dafür, daß das Urchristentum "keinen Wert auf die Erhaltung von Staat, Recht, Organisation, Produktion (legte)" [6]. Daraus wird von Naumann die politisch-ethische Unergiebigkeit des Christentums gefolgert.

Die Auffassung von der Eingebundenheit der frühchristlichen Gemeinden in ihre geschichtliche Situation und in ihre dieser Situation - aber eben nicht den Gegenwartsproblemen - entsprechenden ethischen Vor-

1) Die Hilfe, 6, 1900, Nr.33, Ethik und Politik
2) Die Hilfe, 7, 1901, Nr.50, Christentum und Krieg
3) Die Hilfe, 6, 1900, Nr.33, Ethik und Politik
4) Johannes Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1892 (1900 [2])
5) I,614: Naumann berichtet von der Begegnung mit einem "süddeutschen Pietisten", der in "fast altchristlicher Weise das Weltende" erwartete; "ich fragte ihn, ob er wünsche, daß der deutsche Kaiser dieselbe Ansicht habe und seine Politik auf Weltende einrichte... daß wir die Schulen schließen, da bei naher Himmelszukunft das viele Lernen irdischer Künste doch keinen Zweck habe... Das Ergebnis war", daß kein Verantwortlicher "aus seinen etwaigen Weltuntergangsgedanken praktische Konsequenzen zu ziehen" berechtigt ist.
6) Ebd.

stellungen sieht Naumann bestätigt durch ein Referat Adolf Deißmanns über "Das Urchristentum und die unteren Schichten" [1]. Deißmann habe, so stellt Naumann in seinem anschließenden Diskussionsbeitrag fest, auf Grund wissenschaftlicher Erforschung des Urchristentums die Berechtigung eines "religiös-proletarisch(en)" Verständnisses des neuen Testaments nachgewiesen, zugleich aber ein sozialpolitisches oder politisches Verständnis abgewiesen. Damit habe er "etwas ausgesprochen, wohin wir ... auf einem anderen Umweg inzwischen auch gekommen sind, nicht auf dem der historischen Kritik, sondern dem des praktischen Versuches", welcher die Unmöglichkeit gezeigt habe, "aus Sprüchen des Neuen Testamentes" etwas "Programmatisches für Sozialpolitik oder Politik heraus (zu) holen". Die "nachträgliche wissenschaftliche Attestierung" tue wohl, da sie sage: "ihr habt nicht vorzeitig bei diesem Suchen die Flinte ins Korn geworfen" [2]. "Damals in Palästina (konnte) aktuelle parlamentarische oder ähnliche Politik überhaupt von niemand gemacht werden"; "auf diesem Boden" konnte daher "eine politische Doktrin für heute gar nicht entstehen" [3].

1) Gehalten auf dem Evang.-sozialen Kongreß von 1908 in Dessau.
2) I,714. Mit seinem Diskussionsbeitrag wird Naumann seiner eigenen christlich-sozialen Konzeption offensichtlich nicht gerecht, sofern er seine christlich-sozialen Forderungen keineswegs so einseitig und direkt von ethischen Einzelforderungen des neuen Testaments abgeleitet hat, sondern vorwiegend als konkret-geschichtliche Ausprägungen der ewigen göttlichen Liebe, die in Jesus in ursprünglicher Form verkörpert war, verstanden hat (Vgl. oben S. 52f.; 133ff.).
3) I,715. In dem Bestreben nach historischem Verständnis und Einordnung des neutestamentlichen Christentums in seine Zeit und Umwelt bewegt sich Naumann in den Bahnen der "religionsgeschichtlichen Schule". Vgl. hierzu den Hinweis von Th. Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949, S.135: Naumann halte sich mit dem Weg der theologischen Wissenschaft "einigermaßen vertraut, vor allem mit den neuen Arbeiten der Religionshistoriker." Er liest "Bousset, Deißmann, Troeltsch".

c) Doppelte Moral als Ausdruck prinzipieller Situationsgebundenheit

Naumanns Bereitschaft, die geschichtliche Situation als Maßstab des Handelns anzuerkennen, äußert sich am deutlichsten darin, daß er sich mit einer doppelten Moral abfindet. Alle im natürlichen und geschichtlichen Geschehen begegnenden Phänomene gelten Naumann als unmittelbar von Gott gewollt, geschaffen und präsentiert; ihnen muß eine theologische Ethik folgen. Da nun in diesen Phänomenen gegensätzliche Kräfte zur Wirkung kommen, gewinnt das ihnen angepaßte Handeln die Gestalt der doppelten Moral. Die geschichtliche Wirklichkeit, die veränderliche Situation fordert Hingabe, Liebe und Opfer einerseits, Selbstbehauptung, Kampf und Egoismus andererseits. "Die Nachfolge des Weltgottes ergibt die Sittlichkeit des Kampfes ums Dasein, und der Dienst des Vaters Jesu Christi ergibt die Sittlichkeit der Barmherzigkeit" [1].
Das undialektische Verständnis des Gott-Welt-Verhältnisses, das zu einer dualistischen Belastung des Gottesbegriffs führt, hat parallel dazu für die theologische Ethik die Folge, daß Naumann die Uneinheitlichkeit des Handelns hinnehmen muß. Naumann ist dieser Schwierigkeit nicht ausgewichen, sondern hat sich ganz der Situation gestellt[2], weil er in dieser den unmittelbaren Ausdruck des göttlichen schöpferischen Willens sah. Er war stets bereit, den Problemen einer

1) I,617
2) Ein Zeitgenosse konnte Naumann darum in der folgenden Weise charakterisieren: "Naumann ist nun einmal politischer und psychologischer Naturalist; er nimmt alles Vorhandene gern voraussetzungslos als gegeben an - darum ist er cäsaristisch gesinnt - ihm gefällt am meisten, was am grellsten in die Augen sticht, und er liebt das Massige und die große Zahl - darum ist er Demokrat - , er nimmt aber auch in anderen Dingen als echter Naturalist überall die Wirklichkeit für die Wahrheit." (Friedrich Lange in: Deutsche Zeitung, abgedr. in: Die Zeit, Nationalsoziale Wochenschrift, Nr.3, 17.Okt. 1901, S.79)

doppelten Moral standzuhalten[1].

Die unbefriedigende Doppelheit führte zwar immer wieder zu Versuchen, bestimmte Festlegungen für den Geltungsbereich oder die Zuordnung von Liebe und Kampf zu treffen, doch bleiben diese Versuche in prinzipieller Hinsicht unbefriedigend.

Für die Trennung der Geltungsbereiche der unvereinbaren Sittlichkeiten wird die Tatsache zum Anhaltspunkt genommen, "daß das Evangelium über Weltpolitik, Klassenkampf, Industrialismus nichts sagt"[2]. Für diese im wesentlichen erst in der Neuzeit entstandenen Entscheidungsbereiche ist die christliche Sittlichkeit nicht kompetent. Die Politik ist ihrem Wesen nach "grundsätzlich Machtkampf"[3], und im gegenwärtigen Kapitalismus gilt das Prinzip "Du mußt begehren deines nächsten Haus"[4]. Sind Politik und Wirtschaft der Kampfesethik vorbehalten, so ist zugleich schon der hauptsächliche Geltungsbereich der Sittlichkeit der Liebe abgesteckt: der persönliche und private Bezirk[5]. Doch ist mit der Unterscheidung verschiedener Seins- und Sollensbereiche das ethische

1) Mit diesen Problemen hat sich auch E. Troeltsch auseinandergesetzt und sich dabei auf Naumanns Erfahrungen berufen: "Das beste, was heute zu dieser ganzen Frage gesagt werden kann, enthalten Naumanns 'Briefe über Religion' 1903. Seine Anschauungen stammen aus wahrhaftigster und reifster Erfahrung" (Grundprobleme der Ethik, 1902, in: Gesammelte Schriften, Bd 2, 1913, S.653). Troeltsch erkennt eine "Mehrzahl sittlicher Zwecke" (Ebd. S.657) und führt diesen Pluralismus zurück auf einen Dualismus, auf "die Gegensätzlichkeit zweier im Wesen des Menschen liegenden Pole": Von diesen Polen geht "die Polarität der religiösen und der humanen Sittlichkeit" aus (Ebd. S.658). "Es bleibt immer eine bloße Vermittlung zwischen den beiden Polen, sie werden nie zur Deckung gebracht, und die wirkliche Sittlichkeit des Lebens oszilliert daher von dem einen zum andern" (Ebd. S.661).
2) Die Hilfe, 1900, Nr.23, S.6
3) Ebd.
4) I,610
5) Die Verinnerlichung und Privatisierung des Christentums erfolgte unter dem Einfluß Rudolf Sohms. Sie setzte bereits 1896 ein (Vgl.z.B. die Andacht "Das Reich Gottes" in : Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.530f.).

Problem nicht gelöst, denn es besteht zwar die Möglichkeit der Unterscheidung, nicht aber die der Scheidung: Alle Wirklichkeitsbereiche hängen untereinander zusammen, und zugleich existiert der Mensch in den verschiedensten Bereichen. Es gibt also kein unproblematisches Nebeneinander zweier Seinsbereiche mit unterschiedlicher Moral.

Verschiedentlich versucht Naumann, die beiden Sittlichkeiten nach bestimmten Gesichtspunkten in ein festes Verhältnis zu bringen. Einige Aussagen laufen auf die Vorstellung der Komplementarität hinaus. Die "Gemeinschaft der Nation" müsse zugleich "Jesus und Cäsar" in sich tragen[1]. Das Christentum "bändigt und lockert tausendfältig im stillen den Egoismus"[2]. Liebe und Kampf können einander auch wie Überbau und Grundlage zugeordnet werden. "Überall ist eine Naturgrundlage selbsterhaltender und kämpferischer Klugheit mit dem Geiste der Hingabe und Bruderliebe verbunden"[3]. "Ich weiß, daß wir alle... die Naturbedingungen des Kampfes ums Dasein als Grundlage unserer Existenz erfassen müssen, und daß wir erst auf dieser Grundlage die Freiheit haben, die höhere Sittlichkeit des Evangeliums zu verwirklichen"[4].

Trotz dieser Versuche einer Zuordnung läßt sich die prinzipielle Doppelheit und Gegensätzlichkeit im Bereich der Ethik nicht auflösen. "Theoretisch haben wir immer Unrecht, denn theoretisch müßten wir alle entweder ganz dem Cäsar oder ganz dem Nazarener folgen"[5]. "Entweder man versteht die Welt nur aus Selbsterhaltungsinteressen oder nur aus Mitgefühlen... Entweder wir wollen herrschen oder wir wollen liebend leiden. Entweder wir gehen mit Bismarck oder mit Tolstoi. Entweder das Evangelium von der gepanzerten Faust oder das Evangelium der Brüder vom gemeinsamen

1) I,876
2) I,868; vgl. auch I,694: Die moderne kapitalistische Welt brauche "franziskanischen Geist als Medizin".
3) I,619
4) I,619f.
5) I,619

Leben"[1]. Trotz der Unmöglichkeit einer prinzipiellen Lösung ist der Mensch ständig zu Entscheidungen gezwungen. Wer "im wirklichen allgemeinen Leben schaffen und arbeiten (will), der ist gezwungen, sich aus dem Gegensatz wieder herauszufinden"[2]. "Herausfinden" bedeutet aber nichts anderes, als den verschiedenartigen und teilweise gegensätzlichen Ansprüchen der geschichtlichen Wirklichkeit standzuhalten. "Das Leben braucht beides, die gepanzerte Faust und die Hand Jesu, beides je nach Zeit und Ort"[3]. Die Entscheidung hängt allein an "Zeit und Ort", durch die dem einzelnen "Pflichten" vorgeschrieben werden. Der einzelne ist "gleichzeitig Mitglied der verschiedenen Verbände... Er soll als einzelner den Ausgleich zwischen den verschiedenen Pflichten vollziehen, die an ihn herantreten. Er soll Handwerker, Staatsbürger und auch Christ sein"[4]. Der "Ausgleich" läuft aber darauf hinaus, daß er als Kaufmann die kapitalistische Moral des Profits vertritt[5], als Politiker in der "Pflege der Macht" seine Pflicht sieht[6], als Verbandsmitglied nach den Regeln des Verbandes entscheidet[7]. Die Sittlichkeit wird von den geschichtlichen Größen selbst bestimmt. "Es gibt... das Ich, den Staat, die Klasse, das Volk, es gibt große und kleine Individualitäten, die ihre

1) I,618
2) I,619
3) Was Naumann hier fordert, entspricht nicht der Einsicht in die Notwendigkeit des Kompromisses in der Ethik. Beim "echten Kompromiß", wie ihn H.Steubing definiert, hat "der Wille Gottes als oberste Norm unangetastet zu gelten" (Der Kompromiß als ethisches Problem, (1955), in: Glaube und Handeln, 2.Aufl., 1961, S.444), während gleichzeitig "die Bedingungen des geschichtlichen Seins" beachtet werden müssen, die "unter Irrtum und Sünde und mangelnder Erkenntnis(1.Kor.13,12)" stehen (Ebd. S.443). Dabei besteht das "Risiko..., daß meine Tat fehlbar ist" (Ebd. S.446). "Alle Folgen müssen getragen werden im Vertrauen auf Christi Verheißungen" (Ebd.).
4) I,622
5) Vgl. I,608ff.
6) I,615
7) Vgl. I,830

eigenen Ziele, Rechte und Sittlichkeiten haben"[1]. Naumann vergleicht einmal das Gesamtleben mit dem Inneren einer alten Kirche, das im Verlaufe vieler Jahrhunderte ausgestaltet wurde und darum in seinen Einzelpartien die verschiedensten Stilarten aufweist. Während "eine gewisse Halbbildung... fanatisch" auf dem Wert eines einzigen der Stile beharrt, ist "eine weiter geförderte Bildung... geduldig und will nur, daß man jeder Partie ihren eigenen Charakter wahrt"[2].

Indem Naumann also auf ein einheitliches Ethos verzichtet, indem er sich mit einer doppelten Moral abfindet, bekundet er seine prinzipielle Bereitschaft, der Situation zu gehorchen, der geschichtlichen Wirklichkeit handelnd zu entsprechen.

Welche praktische Bedeutung die Tatsache gewinnen konnte, daß Naumann das Ethos prinzipiell und auch um den Preis seiner Uneinheitlichkeit und Gegensätzlichkeit an die geschichtliche Situation band, haben wir eingehender am konkreten Beispiel des Nationalen gezeigt[3]. Eine große Zahl von Entscheidungen Naumanns, so ergab sich hierbei, trägt einer Situationsanalyse Rechnung, die Naumann um die Jahrhundertwende in der Formulierung zusammenfaßt, daß "unsere jetzige politische Periode eine Periode kämpfender Nationen ist"[4]. Es sei hier nochmals an Naumanns Eintreten für den Flottengedanken, der stark von der Vorstellung einer bleibenden deutsch-englischen Feindschaft getragen ist, erinnert[5]. Auch Naumanns Haltung angesichts der Armenierverfolgungen folgt eindeutig aus der gleichen Situationsanalyse[6]. Aus einer speziellen Lagebeurteilung können ethisch weitreichende Konsequenzen ge-

1) I,622
2) I,618
3) Vgl. oben S.63ff.
4) Die Verhandlungen des 11. evangelisch-sozialen Kongresses, 1900, S.177
5) Vgl. z.B. Demokratie und Kaisertum, 4.Aufl., 1905, S.217ff.
   Th.Heuß spricht von "fröhlicher Tirpitzgläubigkeit" (Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949, S.121).
6) Vgl. Asia, 1899, S.137; 140; 147

zogen werden: Naumann stellt sich voll hinter Wilhelm II., der vor den gegen die chinesischen "Boxer" im Jahre 1900 ausgeschickten deutschen Truppen u.a. erklärt hatte: "Pardon wird nicht gegeben, Gefangene werden nicht gemacht"[1]. Als Begründung wird von Naumann geltend gemacht, daß die in Asien stehenden Truppen nicht in der Lage seien, größere Gefangenenbestände aufzunehmen und zu bewahren[2]. Wie der Krieg geführt werden muß, ergibt sich also aus konkreten Sachgesetzlichkeiten des Krieges selbst. Mit moralischen Postulaten, die der kriegerischen Sache und Situation fremd sind, darf nicht gearbeitet werden. Das biblische Christentum hat weder mit dem Krieg noch mit bestimmten Methoden der Kriegsführung etwas zu tun[3].

Neben der das Nationale und den Kampf der Nationen betreffenden Situationsanalyse finden sich auch Urteile über die wirtschaftlichen und sozialen Gegebenheiten, verbunden mit der Bereitschaft, diese als Normen hinzunehmen. So hält sich Naumann für gebunden an "diese unsere kapitalistische Welt, in der wir leben, weil es keine andere für uns gibt"[4]. Aus der gleichen Haltung der Hingabe an die geschichtliche Gegenwart kann Naumann verlangen, daß die Kirche sozialpolitische Forderungen erhebt oder unterstützt "aus der praktischen Erwägung der geschichtlichen Verhältnisse heraus, nicht weil es im Evangelium steht, sondern ... deshalb, weil die Not der Zeit es fordert"[5].

d) Handlungsunfreiheit und Persönlichkeitsideal

Daß Naumann die prinzipielle und praktische[6] Anerken-

1) Zitiert nach Th.Heuß, Friedrich Naumann, 2.Aufl., 1949, S.123
2) Ebd. S.123f.
3) Vgl. Die Hilfe, 1900, Nr.33, Ethik und Politik II: "Man hält die Art wie man innerhalb der europäischen Völkerfamilie jetzt Krieg führt für die christliche Normalform der Kriegsübung und bekämpft von da aus vergangene und zukünftige Methoden als moralisch verwerflich... Hat der Christenglauben ein Interesse an der Erhaltung der gegenwärtigen Kriegsform? Ich glaube es nicht!"
4) I,610
5) I,563
6) Vgl. aber unten S. 211

nung der Eigengesetzlichkeit, der normativen Kraft der Lebensgebiete in ihrer Geschichtlichkeit für unumgänglich hielt, kommt schließlich indirekt in seinem Gefühl der Handlungsunfreiheit und in der damit verbundenen Sehnsucht nach Handlungsfreiheit zutage. Ausdruck, kaum aber Erfüllung dieser Freiheitssehnsucht ist das Persönlichkeitsideal. "Wir laufen", schreibt Naumann, "wie Tiere im Käfig. Ob man das, was uns bindet, als Sitte, Unsitte, Gesellschaftsform, Wirtschaftsverhältnis oder sonstwie bezeichnet, ob man es Sünde, Erbsünde, Tradition oder Autorität nennt, immer ist es unsere Gebundenheit, unsere Unfreiheit, die wir beklagen" [1].

Den "Gedanken der Persönlichkeit" [2] hat Naumann nach 1895 immer mehr in den Vordergrund gestellt. Das Persönlichkeitsideal gründet nach Naumann in der "unendlich tiefe(n) Persönlichkeit Jesu Christi" [3], durch dessen "persönliche Inhaltsfülle" [4] "eine Erhöhung unseres eigenen armen Personeninhalts" [5] erreicht wird. "Während wir früher sagten, Jesus bringt uns in seiner Person diejenigen Gebote und Vorschriften, die wir halten sollen", werde "heute" in Jesus vornehmlich die Verkörperung des Persönlichkeitsideals gesehen[6]. An die Stelle von "christlich-sozial" trete die Formel "protestantisch-ideal", die "Prophetie vom Ideal des durchgebildeten Einzelmenschen" [7].

1) I,627f.
2) I,517, hier von Naumann zitiert unter Berufung auf Julius Kaftan. Zur Übernahme des theologischen Persönlichkeitsbegriffs des Liberalismus vgl. auch H.Timm, Friedrich Naumanns theologischer Widerruf, 1967, S.56ff.
3) I,593
4) I,608
5) I,602
6) Naumann gibt sich in einem Diskussionsbeitrag auf dem evangelisch-sozialen Kongreß 1911 in Danzig Rechenschaft über eine nicht nur von ihm allein durchlebte Entwicklung (Abgedr.: I,825-831). Zur christlich-theologischen Rezeption des Persönlichkeitsgedankens und zu ihren zeitgeschichtlichen Hintergründen vgl. W.Elert, Der Kampf um das Christentum, 1921, S.425ff., "Christliche Persönlichkeitskultur".
7) I,826

Freilich erlaubt die "neue Moral des selbstverantwortlichen Einzelwesens, die Moral der Persönlichkeit", mit der nach Naumann die mittelalterliche Fesselung von Kräften, Hemmung von Energien, Dämpfung aller besonderen Selbständigkeiten abgelöst ist[1], keine reale Handlungsfreiheit. Es geht um die Bewahrung einer inneren Unabhängigkeit, ohne daß an der Herrschaft der Situation äußerlich etwas geändert werden kann. "Wir alle leben mitten im Mammonismus, so wenig wir p e r s ö n l i c h Mammonsknechte sein mögen", erklärt Naumann angesichts der ökonomischen Eigengesetzlichkeiten[2]. Es handelt sich um das "Ideal des durchgebildeten Einzelmenschen i n m i t t e n aller Berufsteilung, Massenorganisation und Gesetzlichkeit", nicht in kritischer Distanz zu allen Phänomenen der gesellschaftlichen Wirklichkeit.[3] Das Persönlichkeitsideal kann also nur als Ausdruck eines Wissens um Freiheit und als eine daraus resultierende Sehnsucht nach Freiheit verstanden werden. "Wir rütteln an den Stäben unseres Gefängnisses - und drüben, im lichten Nebel der Vergangenheit, geht der freie Mann, Jesus von Nazareth, da geht die Persönlichkeit selber, der Traditionslose, Gesellschaftslose, Erwerbslose... ein Mann von unerklärlicher Ungebundenheit... Sein Personengehalt ist völlig unabhängig von allem, was sich sonst zwischen damals und jetzt geändert hat. An dieser ewigen Persönlichkeit richten wir uns auf" [4]. Naumann weiß sich "innerlich einig" mit den Menschen, "die vom ordnungsmäßigen Betrieb der Jesusverehrung nicht ganz befriedigt sind, und die doch nicht von ihm sich freimachen können, da er ihre inn e r e Freiheit erst geschaffen hat" [5].
Das Persönlichkeitsideal umschließt das Wissen um Freiheit, um Jesus als den Freien und die Sehnsucht nach Freiheit. Es enthält damit nicht eine Aufhebung der Handlungsunfreiheit, sondern eine indirekte Be-

1) I,622
2) I,605, Sperrung von uns
3) I,826
4) I,628
5) I,629, von uns gesperrt

stätigung des Ausgeliefertseins an die geschichtliche Situation[1].

Naumann war nach 1895/96 offensichtlich nicht in der Lage, dem Einfluß des Säkularismus wirksam zu begegnen. Vor allem erwies sich seine Sicht des Verhältnisses Gottes zur Weltwirklichkeit als ein Hindernis, den universalen Anspruch Gottes einerseits und die Weltlichkeit der Welt andererseits festzuhalten.
Aufgabe der bisherigen theologisch-kritischen Ausführungen war es, das in Naumanns Theologie vorhandene Gefälle in Richtung auf eine Verweltlichung des christlichen Gottesbegriffs und auf eine göttliche Verklärung der Welt und die hieraus sich ergebenden Folgen für die Ethik aufzuzeigen. Aufgabe des folgenden Abschnitts soll es sein, die gleichwohl vorhandenen Beiträge und Ansätze Naumanns zur theologischen Bewältigung des Säkularisierungsproblems hervorzuheben.

III. Beiträge zur theologischen Bewältigung des Problems der Säkularisierung

Als Naumann immer deutlicher den Bereich von Kirche und innerer Mission überschritt und sich der säkularen Wirklichkeit von Staat und Gesellschaft zuwandte, schrieb Martin Rade: Wir nehmen "an Naumann ein sehr lebhaftes Interesse, sofern es sich um ein wichtiges Experiment handelt... Dass Christentum und Gesellschaftsordnung, Christentum und Wirtschaftsordnung wech-

1) Ein Rest von realer Freiheit ist nach Naumann vorhanden: "Die Lebensverhältnisse selbst sind gegebene Größen, und der Spielraum dessen, was wir frei gestalten können, ist gering. Innerhalb dieses freien Spielraumes aber bewegt sich gerade unser persönliches Ich...; dort aber, wo wir frei sind... da ist der Teil unseres Lebens, wo wir am ersten Jesu Diener sein sollen" (I,627). Dieser Rest kann aber nur von geringem grundsätzlichen Gewicht sein, nachdem sich Naumann prinzipiell auf eine theologische Rechtfertigung aller Wirklichkeit und entsprechend auf einen ethischen Dualismus eingelassen hat.

selseitige Beziehungen haben, leugnet wohl niemand... Aber welches diese Beziehungen sind..., das ist ein gewaltiges Problem. Es ist für uns absolut nicht gelöst... Für diese Lösung aber hat das Experiment Naumanns in unseren Augen den allergrößten Wert"[1].

Rades Äußerungen besagen, daß man schon damals von Naumanns Weg einen prinzipiellen Beitrag zu dem Problem erhoffte, wie sich der christliche Gottesglaube zur säkularen Wirklichkeit zu stellen habe. Dem Zeitgenossen Rade erschien Naumanns Wirken als christlich-theologische Pioniertätigkeit.
Ein Experiment kann in jedem Falle lehrreich sein, auch dann, wenn es Probleme zutage bringt, ohne eine Lösung zu enthalten[2]. Für Naumanns Weg nach 1895/96 darf darüberhinaus gelten, daß er Aspekte enthält und von Intentionen bestimmt ist, die im Blick auf eine theologische Bewältigung des Säkularisierungsproblems bedeutsam geblieben sind. Wir wollen nachfolgend solche Aspekte und Intentionen aufzeigen.

1. Konkret bewährter theologischer Universalismus

Naumann wird in seinem Denken und Handeln nach 1895 weiter von der Intention geleitet, die Universalität der Herrschaft Gottes zu bezeugen und zu bewähren. Daß alle Wirklichkeit in der Macht Gottes gründet und von dorther lebt, sucht er stets konkret ins Bewußtsein zu heben. Darin setzt er dem Säkularismus eine nicht zu überholende christlich-theologische Auffassung entgegen, die in neuerer Zeit in der Formulierung festgehalten wurde, daß "das Sein alles Weltwirklichen kein in sich selbst gründendes Sein ist, daß ihm

1) Christliche Welt, 10, 1896, Sp.43
2) Vgl. Adolf Deißmann über Naumann: "Die Schicksalsfrage 'Christentum und Politik' oder 'Christentum und Welt' hinterläßt er unbeantwortet, aber ein überaus reiches Material zu ihrer Lösung hat er uns gespendet, - wenn es eine theologische Lösung überhaupt gibt" (Rede während der Trauerfeier am Tage der Beisetzung Naumanns (30.8.1919), abgedr. in: M.Wenck, Friedrich Naumann, 1920, S.155).

also auch nicht eine aus ihm selbst fließende Einheit zukommt und daß das in ihm sich meldende Sinngefüge sich nicht in sich selbst zusammenschließt..."[1)]
Es ist nur "ein einziger Gott" [2)], schreibt Naumann im Anschluß an 2.Mose 20,2. "Jehova verdrängt alle Götter, füllt alle Berge, beansprucht alle Altäre, stürzt alle fromme Tradition der einstigen Nachbargottheiten und hebt sich über Länder und Meere als der Eine, Einzige, der Monarch im Weltall" [3)].
Da es Naumann um die konkrete Bewährung des universalen Gottesbegriffs geht, bedauert er, daß eine "Einordnung des modernen wirtschaftlichen, politischen und literarischen Getriebes in eine alles beherrschende christliche Gesamtauffassung"[4)] noch kaum gelungen ist. Er sieht es als "ein bedeutendes Zeichen für die Schwäche des Gottesglaubens in unserer Zeit" an, "daß gerade auch die Frommen es so wenig wagen, die Gotteserkenntnis als eine Sache für alle anzusehen, daß sie sich und ihren Glauben einkapseln, abschließen, einspinnen" [5)]. "Wenn es einen Gott gibt, der Himmel und Erde geschaffen hat und von dessen Willen alles abhängt, so ist es klar, daß es gar keine größere allgemeine Angelegenheit geben kann, als diesen Gott und seinen Willen richtig zu erkennen. Seine Erkenntnis ist dann die Grundlage oder auch der Zielpunkt aller anderen Erkenntnis" [6)]. "Der Glaube selbst muß aus den Gewächshäusern heraus. Auf, bringt ihn in die freie Luft!" [7)]
Den theologischen Universalismus konkret zur Geltung bringen, heißt für Naumann an erster Stelle, ihn angesichts des durch die Naturwissenschaften gewonnenen Wirklichkeitsverständnisses zu vertreten. Dabei bekennt er sich zur theologischen Richtung des "reli-

1) F.K.Schumann, Zur Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft, in: Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft, o.J. (um 1949), S.32f.
2) Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.295
3) Ebd.
4) I,523
5) Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.533
6) Ebd.
7) Ebd. S.534

giösen Liberalismus", der darauf bedacht gewesen sei, "die neuen Erkenntnisse, die es in der Naturwissenschaft, Philosophie und Geschichte gegeben hat, hineinzunehmen in den kirchlichen Glauben"[1]. Was man von "Darwin und Newton gelernt hat", müsse "mit dem Gottesgedanken verbunden" werden[2]. "Heute ist es fromm, den alten Gott im neuen Weltbild zu suchen"[3]. Bei der Durchführung der von Naumann erstrebten theologischen Rezeption des neuen Weltverständnisses erweist es sich als notwendig, die biblische und nachbiblische dogmatische Tradition umzuformen, sofern sie mit überholten Weltvorstellungen verbunden ist. "Wir finden das Christentum wie einen Weinstock, der sich an einer Wand emporgerankt hat, die zum Abbruch bestimmt ist. Die alte Wand ist das alte Weltbild der europäischen Völker. Jeder Zweig und jede Ranke des Weinstocks hat sich bisher irgendwo an einem Stein der alten Wand angehalten und festgeklammert, Wand und Weinstock schienen ein gemeinsames Leben zu haben. Nun wird die alte Wand stückweise durch neues Gemäuer ersetzt. Rebe für Rebe muß abgelöst werden"[4].

1) I,779. Kritisch bemerkt Naumann, daß sich "in dieser Hinsicht die offizielle Kirche merkwürdig scheu verhalten (hat)".
2) I,558. Vgl. hierzu T.Rendtorffs Aussage über die "wahre Legitimation der kritischen Theologie seit der Aufklärung", die darin liege, "daß sie an der Einheit der Wirklichkeit theologisch festzuhalten gesucht hat, um sie im Zusammenhang des veränderten Weltverständnisses neu zu explizieren." Darin vollziehe sich die "Wahrung des christlichen Erbes" besser als in einem unkritischen Fortführen der Gestalt der dogmatischen Theologie (Säkularisierung als theologisches Problem, in: Neue Zeitschrift für syst. Theologie 4, 1962, S.325f.).
3) I,558
4) I,580f. Zur Analyse der komplexen Gestalt der christlichen Tradition verweist Naumann auf die dogmengeschichtlichen Studien besonders Harnacks. In ihnen sei gezeigt worden, "daß das Bekenntnis ... zusammengewachsen ist aus dem Evangelium von Galiläa und Jerusalem und griechischer Weisheit und römischer Praxis, durchsetzt mit mittelalterlichen Empfindungen." Aus dieser Erkenntnis heraus lehnt Naumann es ab, daß "man sich ... an den historischen Bau (klammert), der im Laufe der Jahrhunderte zusammenkonstruiert wurde" (I,780f.).

Was im Blick auf das Weltbild erstrebt wird und sich vor allem in der Kritik an der dogmatischen Tradition spiegelt, darum bemüht sich Naumann hinsichtlich der vielgestaltigen Situation, hinsichtlich der gegebenen geschichtlichen Lage überhaupt: In ihr soll sich der theologische Universalismus bewähren, sie soll er konkret betreffen. Die tatsächlichen Verhältnisse müssen in das vom universalen Anspruch Gottes her entworfene Denken und Handeln einbezogen werden. Naumann verweist auf das Vorbild der Menschen, die erkennen, "was der Wille Gottes in ihrer Zeitperiode sein kann." "Erfaßt von der Gewalt einer göttlichen Berufung, gingen je nach dem Bedarf ihrer Zeiten die vom Geist Getriebenen als Mönche in Klöster, als Missionare in Wildnisse, als Erzieher in Kinderschulen, als Arbeitsorganisatoren in Betriebe und Genossenschaften, als Wohltäter in Armutssümpfe, als Lichtbringer in die Keller der Unbildung, als Reinheitspfleger zur Unsauberkeit, als Rechtbringer zu den Rechtlosen, als Sozialisten zu den Vereinzelten, als Individualisten zu den Gezwungenen" [1]. Eine große Vielfalt in der Gestalt des Handelns erweist sich als notwendig, wenn ständig dem Willen Gottes konkret entsprochen werden soll. Es handelt sich zugleich um eine den geschichtlichen Wandlungen nachgehende Vielfalt.
Die der Gegenwart zugewandte ethische Bewährung des Gotteswillens verlangt vielfach, althergebrachten Methoden den Abschied zu geben. Naumann hält es z.B. für erforderlich, sich von den "franziskanischen Stimmungen der Leidensverklärung und der pantheistischen Liebe zu allen Kreaturen" zu distanzieren: Der "jungen Generation von 1890" sei "am reellen, das ist am materiellen Dienst der Brüder" gelegen gewesen, der "mit handwerksmäßiger Benützung der Mittel des praktischen Verstandes" durchgeführt werde. "Wer helfen will, muß Rationalist werden, weil Helfen eine rationelle Tätigkeit ist"[2].
Indem Naumann an seinem geschichtlichen Ort an der

1) I,872
2) I,701

universalen Herrschaft Gottes theologisch und ethisch festzuhalten sucht - gerade auch in der kritischen Modifikation dogmatischer und ethischer Tradition - , hat er eine allem säkularistischem Denken und Handeln gegenüber fortbestehende christliche Aufgabe wahrgenommen. Die Probleme der Position Naumanns beruhen nicht in dieser Intention an sich, sondern in Naumanns Auffassung vom Vollzug der Gottesherrschaft: Gott ist in der Weise der Herr der Welt, daß die vorfindliche Wirklichkeit ungebrochen Ausdruck seines Wollens und Waltens ist. Scheinbar ist auf diese Weise die Wirksamkeit und Unausweichlichkeit der Gottesherrschaft gesichert. Tatsächlich aber kann mit einer solchen undialektischen Denkweise der unendliche Abstand Gottes von der geschöpflichen Wirklichkeit nicht hinreichend zum Ausdruck gebracht werden. Wo einseitig die Anwesenheit und Gegenwärtigkeit Gottes betont wird, besteht die Gefahr, daß man Gott in den Maßen und Grenzen der Weltwirklichkeit aufgehen läßt. Gottes Herrschermacht als Schöpfer, Erlöser und Vollender beruht vielmehr gerade in seiner Weltüberlegenheit und Unverfügbarkeit.
Die Probleme, die Naumann auf Grund der skizzierten Denkvoraussetzung erwachsen[1], dürfen aber nicht den Blick für das in der Auseinandersetzung mit dem Säkularismus entscheidende Bestreben verstellen, den Universalismus des christlichen Gottesbegriffs im Denken und Handeln zu bewahren.

2. Ansätze zu einem theologischen Realismus

Der theologische Universalismus verbindet sich bei Naumann mit der Einsicht, daß die vorfindliche Wirklichkeit der Natur und der Geschichte nicht theologisch und ethisch übersprungen werden kann. In Naumanns Bindung an die Situation[2] lebt auch die Erkenntnis, daß der Mensch in einer Wirklichkeit existiert, die durch bestimmte unabänderliche Kräfte und

1) Vgl. auch oben S. 177ff.; 186ff.
2) s. oben S. 191ff.

Strukturen gekennzeichnet ist, daß man diese Gegebenheiten bewußt machen und ihnen Rechnung tragen muß. Eine solche Erkenntnis und Haltung aber ist ein unaufgebbarer Aspekt in der christlich-theologischen Auseinandersetzung mit dem Problem der Säkularisierung. In der neueren Säkularisierungsdiskussion wird als Frucht des Glaubens das nüchterne Erkennen des Menschen und der Welt mit ihren Kräften und Strukturen und das dementsprechend mögliche sach- und situationsgerechte Handeln deutlich herausgestellt: Die Welt wird als Welt ernst genommen, ihre realen Gegebenheiten kommen ans Licht, ihnen wird als vorletzten Größen ihr Recht. So zeigen z.B. neuere Überlegungen zur "Eigengesetzlichkeit", daß Naumanns Auffassung von der Normativität der Wirklichkeit einen wahren Kern hat. "Wer Auto fährt, kann nicht fahren, wie er will, sondern - jetzt abgesehen von den Verkehrsvorschriften - wie er auf Grund der technischen Daten seines Wagens fahren muß. Analog gibt es auch wirtschaftliche Daten, deren Realität sich nicht verkennen läßt, ohne daß die Wirtschaft entweder funktionsunfähig oder sonst ein Unglück angerichtet würde"[1]. Freilich sieht man heute klarer als Naumann, daß die technischen und wirtschaftsorganisatorischen Gesetzmäßigkeiten vom Menschen konstruiert und organisiert sind und also auch durch Menschenhand verändert werden können[2].

Sehr bedeutungsvoll ist Naumanns Bestreben, die Wirklichkeit der Natur zu erfassen und ihren Kräften und Strukturen Rechnung zu tragen. Er unterscheidet sich hierin von der idealistischen Überbetonung des Geistes, angesichts dessen die Natur als das Störende und zu Überwindende gilt[3], und von einer Gnadentheologie,

1) A.Rich, Glaube in politischer Entscheidung, 1962, S.120
2) Ebd. S.120f.
3) Vgl. z.B. A.Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, Bd 3, 3.Aufl., 1888, S.473f.: "Im Christentum... wird die Idee des allgemein menschlichen, sittlichen Gottesreiches so als der Endzweck der Welt gesetzt, daß alle natürlichen und particularen Bedingungen menschlicher Gemeinschaft überboten, und die Menschheit als das geistige Ganze über die Welt erhoben wird." In der Idee des Reiches Gottes wird als "die bestimmungsmäßige Art der sittlichen Selbstthätigkeit vorgeschrieben..., daß man in der wirk-

in der "alles Menschlich-Natürliche in der Nacht der Sünde versank"[1].

Die intendierte und praktizierte Ausrichtung des Handelns an der Wirklichkeit, gerade auch an ihren natürlichen Kräften und Gesetzen, ist ein festzuhaltender Aspekt der theologischen und ethischen Bemühungen Naumanns; denn die Natur in ihrer Natürlichkeit zu bewahren, der Welt als Welt die Ehre zu geben, ist die bleibende Möglichkeit und Aufgabe des christlichen Glaubens angesichts der säkularistischen Herausforderung.

Die skizzerten Ansätze zu einem theologischen Realismus werden allerdings teilweise zunichte gemacht durch Naumanns Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Geschichte und besonders zur Natur: Die vorfindliche Wirklichkeit erscheint als ursprüngliche, ungebrochene Kreatur, ja sogar als unmittelbarer Ausdruck göttlichen Wollens und Waltens. Damit aber entsteht die Gefahr, daß die Wirklichkeit zur letzten, absolut beanspruchenden Größe wird, daß das Geschichtliche und Natürliche ihren Charakter als "Welt", als das durch die Sünde des Menschen gebrochene "Vorletzte"[2] verlieren. Der Status der Welt droht immer zugleich zu hoch und zu niedrig, nicht aber real angesetzt zu werden: zu hoch, weil auf die Welt der volle Glanz des Schöpfers fällt, zu niedrig, weil ihre relative Eigenständigkeit als Geschöpf nicht hinreichend festgehalten werden kann.

So ist also Naumanns Intention, die Weltlichkeit

lichen Gemeinschaft mit dem wahren geistigen Gott sich als ein Ganzes über der Welt erlebt, indem man den geistigen Werth seiner Individualität an der Herrschaft über alle möglichen Hemmungen aus der getheilten und natürlichen Welt erprobt."
Zum Verständnis des Natürlichen als "Hemmung" oder "Übel" vgl. ferner ebd. S.333; 436; 575ff.

1) D.Bonhoeffer, Ethik, 7.Aufl., 1966, S.152f. Kritisch fährt Bonhoeffer fort: "(Man) wagte nicht mehr, auf die relativen Unterschiede innerhalb des Menschlich-Natürlichen zu achten aus Furcht, es könne die Gnade als Gnade Einbuße erleiden...Das Natürliche hatte als einzigen Gegensatz das Wort Gottes, aber nicht mehr das Unnatürliche. Natürliches und Unnatürliches waren ja vor dem Wort Gottes in der gleichen Verdammnis. Das bedeutet völlige Auflösung im Bereich des natürlichen Lebens" (Ebd. S.153).

2) Ebd. S.153

der Welt zu bewahren und zu bewähren, von Grenzen und Gefahren umschlossen. Letztere dürfen aber nicht den Blick darauf verstellen, daß in dieser Intention ein bedeutungsvoller Anlauf zur Bewältigung des Säkularisierungsproblems liegt.

3. Auf dem Wege der christlichen Freiheit

Bei unserem Bemühen, die theologische Position Naumanns unter der Fragestellung kritisch zu würdigen, ob und wie weit sie eine theologische Bewältigung des Säkularisierungsproblems ermöglichte, stießen wir immer wieder auf jene Tendenz, Gott mit der innersten, bewegenden Kraft der Gesamtwirklichkeit zu identifizieren, und auf deren Folgen. Diese Tendenz leistete dem Eindringen säkularistischer Einflüsse Vorschub[1], und sie ließ die Intentionen, die Gottheit Gottes und zugleich die Weltlichkeit der Welt festzuhalten[2], nicht zum Ziel kommen.
Dieses Untersuchungsergebnis bedeutet nun nicht, daß das "Experiment Naumanns"[3] vergeblich gewesen ist; denn Naumann hat einen Weg markiert, auf dem der säkularistischen Herausforderung nicht angemessen begegnet werden kann. Die Markierung eines solchen Irrweges aber konnte sich als Anstoß auswirken, die Frage nach dem Vollzug der Gottesherrschaft und nach der wahren Weltlichkeit theologisch neu zu bedenken[4].

1) Vgol. oben S. 177ff.
2) Vgl. S. 200ff. und S.204ff.
3) Vgl. oben S. 199f.
4) Vor allem suchte man in der neueren Theologie den von Johannes Weiß 1892 wiederentdeckten eschatologischen Charakter der Botschaft Jesu für die Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses fruchtbar zu machen. - Vgl. hierzu zuletzt J.Moltmann, Theologie der Hoffnung, 1964, z.B.S.300f.: Die "verborgene Zukunft Gottes zur Welt" sei im Worte Gottes schon gegenwärtig. "Aber sie ist gegenwärtig im modus der Verheißung und der erweckten Hoffnung." Die Christenheit sei "als die Gemeinschaft derer zu verstehen, die auf Grund der Auferstehung Christi auf das Reich Gottes warten und in ihrem Leben von dieser Erwartung bestimmt sind."

Im Folgenden wollen wir nun zeigen, daß es bei Naumann selbst Ansätze gibt, den Gedanken der Weltüberlegenheit Gottes zu bewahren. Jene undialektische Zuordnung von Gott und Weltwirklichkeit wird von Naumann nicht ungebrochen durchgehalten. In einigen Aussagen kommt das Bewußtsein von einer zugleich vorhandenen Differenz von Schöpfer und Geschöpf zum Ausdruck.

In einer im Jahre 1901 verfaßten Andacht wird das "sachliche, objektive Verhältnis Gottes zum Menschen" darin gesehen, daß Gott den Menschen geschaffen hat und erhält. "Von dem Leben in Gott kann sich kein Lebendiger losreißen, denn es gibt kein Dasein außer Gott. Außer Gott ist nur das Nichts"[1]. Auf dem Hintergrund dieses objektiven Tatbestandes deutet Naumann das Vorhandensein einer relativen geschöpflichen Freiheit des Menschen an, und zwar wird im menschlichen Bewußtsein und seinen Möglichkeiten ein Element solcher Freiheit gesehen. Gott "ist unser Leben, wir aber wissen es ... Wir sagen zu ihm voll kindlicher Demut 'Du' und sind doch in ihm; er erlaubt uns Freiheit neben sich und hält und trägt uns doch unaufhörlich"[2].

Wenn aber der Mensch geschöpfliche Freiheit besitzt, ist es ihm dann nicht auch möglich, sich in seinem Denken und Handeln von Gott abzuwenden? Kann dann die menschlich-geschichtliche Wirklichkeit nicht auch aus solchem gegen den Schöpfer und Erhalter gerichteten Mißbrauch der Freiheit entsprungen sein? Sie dürfte dann nicht mehr ohne Weiteres als das Gottgewollte und Verbindliche ausgegeben werden, vielmehr auch als eine Größe, die die von Gott dem Menschen zugedachte geschöpfliche Freiheit verdeckt. Der rechte Gebrauch der von Gott gewährten relativen Freiheit implizierte dann eine kritische Distanz zu dem aus sündigem Mißbrauch der Freiheit erwachsenen säkularistischen Bewußtsein in seinen verschiedenen geschichtlichen Ausprägungen.

1) Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.143
2) Ebd. S.143f.

Solche Folgerungen hat Naumann nicht gezogen, aber sie sind in der von uns zitierten Aussage latent enthalten; Naumann befindet sich auf dem Wege zu einer in der Gottesgemeinschaft begründeten christlichen Freiheit und Weltdistanz und zu einem dialektischen Verständnis der Anwesenheit Gottes in der Weltwirklichkeit überhaupt.
Das zeigt sich noch deutlicher in einigen Zügen des Jesusbildes Naumanns. Hier ist der Zusammenhang zwischen Gottverbundenheit und Weltdistanz, die sich im Dienst der Liebe manifestiert, klar zu erkennen. Jesus ist "Liebesmacht... Er stand außer allen Berufen, über allen Klassen, fern von allem Erwerb ..."[1)]
"Jesus ist die Freiheit selber... Er fürchtete sich vor niemand, weil er den Tod nicht fürchtete... Das, was uns alle peinigt, der Zwang einer Welt von Sünde, die um uns herum ist und zu der wir gehören, war für ihn nicht vorhanden: 'Meine Speise ist, daß ich tue den Willen deß, der mich gesandt hat' ... Zwischen ihm und dem Urgrund alles Wesens ist ein gemeinsames Bewußtsein... Er hätte König sein können, wenn er nicht etwas ganz Eigenes, Edelsteinhaftes in sich gehabt hätte: den unaufhörlichen Trieb zu dienen... Dieser Trieb der Liebe hatte eine solche Alleinherrschaft in ihm, wie wir es uns gar nicht ausdenken können" [2)].
Die in diesen Aussagen anklingende Sicht ist mit der bei Naumann sonst vorherrschenden Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses kaum ausgleichbar. Zugleich mit dem Hinweis auf Jesu Distanz zur Welt wird hier eine Unterschiedenheit Gottes von der Weltwirklichkeit angedeutet. Jesus als der seinem Willen nach mit Gott vollständig geeinte Mensch bezeugt den einen Gott der Liebe, indem er sich einzig von der Liebe leiten läßt. Der ethisch in andere Richtung drängende "Zwang" der Verhältnisse kommt auf die Seite einer "Welt der Sünde" zu stehen, erscheint also nicht mit dem Wesen und Willen Gottes verbunden. Obwohl der Liebeswille anscheinend als feststehende, unverlierbare Eigenschaft Jesu verstanden wird, schimmert doch

1) Gotteshilfe, 5.Aufl.,1917, S.30f.
2) Ebd.S.40

hindurch, daß die Liebe Jesu nicht unabhängig von seiner Gottverbundenheit ihren Bestand hat. Der Gott, der nicht mit welthaften Kräften identifiziert wird oder im Geschichtsprozeß aufgeht, kann von welthaftem Zwang befreien und dadurch das Liebeshandeln an und in der Welt freisetzen.
Eine theologisch begründete Weltdistanz und zugleich eine dialektische Sicht der Gott-Welt-Beziehung ist in dem allerdings sehr am Rande stehenden "Jenseitigkeitsglauben" angedeutet. Im "Jenseitigkeitsglauben der ersten Christen" habe "eine ungeheure Kraft" gelegen. "Ohne diesen Glauben hätten sie nicht den zehnten Teil ihrer Opfer an Gut und Blut gebracht ... Nun aber ist noch gar nicht ausgemacht, ob nicht noch heute dieselbe Quelle von Kraft vorhanden ist." Umgekehrt führe "die Furcht vor dem Tode" dazu, daß es "an unerschrockenen, unbeugsamen Leuten (fehlt), die für Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe streiten"[1].

Die Tragweite der zitierten Aussagen darf allerdings nicht überbewertet werden. In ihnen liegt ein ausbaufähiger Ansatz für eine dialektische Sicht des Verhältnisses Gottes zur Welt und zugleich für eine Begründung christlicher Freiheit, aber dieser Ansatz wird von Naumann nicht ausgebaut. Nicht einmal die theologische Begründung einer Differenz zwischen Gott und dem menschlichen Sein, viel weniger noch zwischen Gott und dem außermenschlichen Weltsein wird im theologischen Denken Naumanns systematisch durchgehalten. Auch in der Christologie wird das Verhältnis von Jesu Gottverbundenheit zu seiner Weltdistanz nicht eingehender reflektiert; der Zusammenhang von Gottesbeziehung und Freiheit und Liebe ist nur angedeutet"[2].

1) Ebd. S.334
2) Bezeichnend dafür, daß es eine eindeutige systematische Zuordnung von Freiheit und Liebe nicht gibt, ist die folgende Formulierung über das Reich Gottes: "In der Uridee des Reiches Gottes liegen Unabhängigkeits- und Bruderschaftselemente neben den Forderungen der Reinheit und Wahrheit wie Perlen nebeneinander, bereit, sich in jedem Zeitalter neu umrahmen und einfassen zu lassen" (I,872).

Die mangelnde systematische Klärung und Sicherung des beschriebenen Ansatzes dürfte mit der Grund dafür sein, daß die gegenwärtige Wirkung Jesu bei Naumann zumeist auf die Begründung "innerer" Freiheit reduziert ist, daß also aus diesem Ansatz keine Konsequenzen für die Ethik gezogen werden[1].

Das gilt vor allem für die theoretische Grundlegung der Ethik. Wir stehen aber zugleich vor der bemerkenswerten Tatsache, daß Naumann in der Praxis, in seinen ethischen Entscheidungen offenbar in starkem Maße von diesem Ansatz bestimmt ist und ihm Geltung zu verschaffen sucht. Während er in der theologischen Argumentation auf die Unerreichbarkeit der Freiheit und Liebe Jesu hinweist und im Blick auf die gegenwärtige christliche Existenz nur von innerer Freiheit spricht, kann sein Wirken zum Teil als ein Ausdruck solcher Liebe gedeutet werden, die aus einer tatsächlichen und nicht nur innerlichen Freiheit erwächst. Solche real bestehende und sich auswirkende Freiheit aber ist Frucht des Glaubens an den einen, weltüberlegenen und unausweisbaren Gott, der in die Weltwirklichkeit eingeht, aber nicht in ihr aufgeht, der sich in Jesus als die Liebe offenbarte. In diesem Glauben sind Furchtlosigkeit und Freiheit begründet, sodaß er in den Widerständen und Widersprüchlichkeiten der geschichtlichen Existenz durchgehalten werden kann. In Naumanns Jesusbild klingt dieser Glaube an, und er hat Naumanns eigenes Denken und Handeln faktisch stärker bestimmt, als seine fehlende systematische Klärung und Absicherung vermuten läßt.

Dieses Urteil ist allerdings von einer Voraussetzung mitbestimmt, die Naumann fremd war, nämlich von einer erweiterten Fassung des Liebesbegriffs. Wenn Naumann

1) Die Unerreichbarkeit der tatsächlichen Freiheit und Liebe Jesu wird z.B. durch die folgende Auslegung der Weihnachtsgeschichte nach Lk.2 unterstrichen: "Wir gehen weiter im Banne unserer irdischen Pflicht, wir hören nicht auf, bei den Hürden auf den dunklen Bergen unseres Dienstes zu warten..." (Gotteshilfe, 5.Aufl., 1917, S.31)
Vgl. hierzu den Abschnitt "Handlungsunfreiheit und Persönlichkeitsideal", S. 196ff.

meint, der christliche Glaube müsse sich seinem Wesen nach auf die Innerlichkeit beschränken[1], er könne nur eine geringe oder fast überhaupt keine reale Auswirkung haben, so ist das zwar einerseits Ausdruck der prinzipiellen Schwäche jenes theologischen Ansatzes, der auf ein dialektisches Verständnis der Gegenwärtigkeit und Herrschaft Gottes hindeutet. Zugleich aber ist es Folge eines verengten Begriffs von Liebe[2]. Geht man entgegen der von Naumann nach 1895/96 immer klarer vertretenen Auffassung davon aus, daß Gesetz und Recht und also auch Politik in den Verantwortungsbereich der christlichen Liebe hineingehören[3], dann fällt Naumanns Erfüllung "der gegenwärtigen staatlichen und sozialen Pflichten"[4] nicht schon prinzipiell aus dem christlichen Auftrag heraus. Naumann hat sich in seiner politischen und sozialpolitischen Wirksamkeit stets für den Armen, den Hungernden, den Abhängigen, den sozial Deklassierten eingesetzt. Die Tatsache, daß er sich dabei von privaten Interessen löste[5] und bestehenden Verhältnissen in großer Unabhängigkeit gegenüberstand, darf als Frucht der Freiheit des Glaubens angesehen werden. Jedenfalls wird die absolu-

1) Selbst die ordnungsmäßige Glaubenspflege in der Kirche bedeutet nach Naumann schon Veräußerlichung des Glaubens. "Je feiner und edler ein Glaube ist, desto mehr leiden seine Innerlichkeiten unter der Kirchenwerdung"(I,838).
2) Vgl. hierzu oben S. 175f.
3) Vgl. etwa die weite Fassung des Liebesbegriffs bei Tillich: Liebe ist "das Leben in seiner je und je verwirklichten Einheit. Die Formen und Strukturen, in denen die Liebe sich selbst verkörpert, sind die Formen und Strukturen, in denen Leben möglich ist, in denen es seine selbstzerstörerischen Kräfte überwindet" (P.Tillich, Der Protestantismus, 1950, S.207). - Vgl. demgegenüber die folgende Formulierung Naumanns: "Sobald wir sagen, wir hätten nur das Prinzip der Liebe, kommen wir nie dazu, frei vor Gott und der Welt etwas zu tun, was als Härte wirkt. Solches zu tun, ist aber oft um des Lebens willen nötig" (I,620).
4) I,857
5) Paul Jaeger hat im Jahre 1919 in einer Gedächtnisrede für Naumann von "der wunderbaren Linie" gesprochen, die sich "durch sein fast 60-jähriges Leben zog: die Linie der Hilfe". Der "Grundzug seines Lebens" sei "Selbstlosigkeit" gewesen. (Christliche Welt, 34,1920, Sp.205)

te Situationsgebundenheit, die bei Naumann prinzipiell in der Anerkennung von Eigengesetzlichkeiten und in der Bejahung einer doppelten Moral vertreten wird, in der Praxis durchbrochen.

Von Naumanns praktischen Vorstößen und Vorschlägen zur politischen und sozialen Gestaltung wollen wir konkret nur auf seine Forderung nach demokratischen Institutionen verweisen, in denen Naumann das Menschsein des Menschen am besten gesichert erscheint und zwar nicht im Sinne eines schrankenlosen, egoistischen Individualismus: "Das Prinzip des Protestantismus scheidet nach rechts aus jene Auffassung konservativaristokratischer Menschenführung, die zur Menschenverachtung und zur persönlichen Unterdrückung führt, und nach links jene Form von Demokratie, die in ihren Folgen gemeinschaftsstörend wirkt"[1]. Die Forderung nach Demokratie bezieht sich nicht nur auf die oberste Staatsleitung, sondern auch auf andere entscheidende Bereiche gesellschaftlichen Lebens. Im Blick auf die industriellen Großbetriebe setzt sich Naumann "für Demokratisierung der Leitung gegenüber einem absoluten Herrentum" ein[2]. Naumann wünscht, daß die evangelische Kirche "größere Sympathie mit der demokratischen Bewegung" (nämlich mit der Sozialdemokratie) gewinnt, und empfiehlt ihr, die "eigene Institution und ihren ganzen Apparat"daraufhin anzusehen, inwieweit "die Einzelpersönlichkeit, für die der Protestantismus eintritt, in der Organisation der Kirche selbst berechtigt ist"; denn eine "Institution, die für sich patriarchalisch eingerichtet ist", könne nicht zu der

1) I,683
2) Demokratie und Kaisertum, 4. Aufl. , 1905, S.122
Vgl. hierzu die Würdigung dieser Forderung bei H.-J. Teuteberg, Geschichte der Mitbestimmung in Deutschland, 1961, S.483-490: Naumanns "Konzeption einer kooperativen demokratischen Industrieverfassung" sei in ihrer "Vollständigkeit und gesellschaftlichen Einsicht" zu seiner Zeit "nichts Vergleichbares gegenüberzustellen" (S.490). -
Zur gegenwärtigen christlich-ethischen Rezeption des Mitbestimmungsrechtes der Arbeitnehmer vgl. z.B. A.Rich, Christliche Existenz in der industriellen Welt, 1957, S.157f.

Mündigkeit zu erziehen, die für den Bestand demokratischer Ordnungen erforderlich ist[1].

Durch Demokratisierung in allen Lebensbereichen will Naumann relative menschliche Freiheit geschaffen und gesichert wissen[2]. Vielleicht kann man gerade das hierauf zielende Bemühen als Frucht einer dahinter wirksamen genuin christlichen Position interpretieren: als Frucht der Freiheit des Glaubens, welche sich an erster Stelle im selbstlosen Ringen um die relativen Freiheiten des Nächsten niederschlägt.

So ist offenbar im praktischen Handeln Naumanns jene entscheidende Voraussetzung einer christlich-theologischen Bewältigung des Säkularisierungsproblems, die christliche Freiheit, wirksam, ohne daß die auf sie hinweisenden dogmatischen Ansätze zu einer systematisch-theologisch abgeklärten Zusammenfassung gekommen wären. Naumann ist trotz theoretischer Gefährdungen und praktischer Abirrungen immer auch noch

1) I,685
Für die Demokratisierung (oder "Liberalisierung") der gesellschaftlichen Institutionen fordert Naumann eindringlich eine politische Bildungsarbeit, eine "Pädagogik großen Stils", die die "Erwachsenen und Erwachsensten einbezieht" (I,792).

2) Näheres über Naumanns sozialpolitische Vorstellungen und Forderungen zum Schutz des einzelnen im Zeitalter der industriellen Großorganisation und der Massen bei J. Schneider, Friedrich Naumanns soziale Gedankenwelt, (1929), S.73ff.

Für Naumanns Forderung nach Schaffung von Arbeitervertretungen im Einzelbetrieb und in der Branche, die auf das konstitutionelle System im industriellen Großbetrieb zielt, verweist J. Schneider auf den Einfluß Freeses, der 1899 auf dem evangelisch-sozialen Kongreß mit solchen Gedanken hervorgetreten war (Ebd. S.77).

auf dem Weg geblieben, den die evangelische Verkündigung erschließt: auf dem Weg der Freiheit, die im Dienst der Liebe von der Herrschaft des unverfügbaren Gottes Zeugnis gibt, die dabei kritische Distanz gegenüber der säkularistisch sich verabsolutierenden Welt bewahren kann und zugleich für die Welt in ihrem von Gott erhaltenen, relativ eigenständigen Sein eintritt[1].

1) Vgl. hierzu das Urteil des Historikers W. Conze: "Trotz aller brutalen Worte, die der 'Hunnenpastor', 'Darwinist und Flottenschwärmer' niederschreiben konnte, blieb er doch im Grunde diesem Gesetz, nach dem er angetreten war, treu. Er verzehrte sich im Dienst an dem, was er als das Höchste sinnvollen Einsatzes empfand. Das war zunächst ganz schlicht der 'Nächste' in der 'Bruderhilfe' gewesen. Dann hatte es sich in der 'sozialen Frage' versachlicht, und war schließlich in die nationale Machtpolitik gemündet, die er als die einzige Voraussetzung für die soziale Lebensbesserung des wachsenden 'Massenvolkes' erkannt hatte" (Friedrich Naumann, in: Schicksalswege deutscher Vergangenheit, (1950), S.379f.).

Zusammenfassung von Teil II, B

In der Begegnung mit dem imperialistischen Nationalismus kommt es 1895/96 zu einer Veränderung des Wirklichkeitsbegriffs. Naumann konzipiert ihn jetzt nicht mehr von den geistig-sittlichen Kräften des Reiches Gottes her, die die Weltgeschichte bestimmen, sondern von einem Naturverständnis aus, in das darwinistische Vorstellungen hineingeflossen sind. Die Theorie vom "Kampf ums Dasein" wird zur beherrschenden Kategorie, unter der Naumann die Dynamik allen Lebens in Natur und Geschichte zu erfassen sucht. Der mögliche und wirkliche Anteil der dem Kampf entgegenstehenden christlichen Liebe am Gesamtleben schrumpft stark zusammen.
Angesichts dieses Wirklichkeitsverständnisses, das für Naumann auf unumstößlichen Erfahrungstatsachen beruht, sucht Naumann in seinem Denken und Handeln Gottes universalen Herrschaftsanspruch festzuhalten und zu bewähren. Er will dem Universalismus des christlichen Gottesbegriffs und zugleich der begegnenden Wirklichkeit der Welt gerecht werden.
Mit beiden Intentionen bewegt er sich im Rahmen der Möglichkeiten und Aufgaben, die, wie besonders auch in neueren theologischen Erwägungen herausgestellt wird, dem christlichen Glauben gegenüber dem Säkularisierungsprozeß zuwachsen.
Die Durchführung dieser Intentionen hat Naumann allerdings zugleich gefährdet durch seine Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Weltwirklichkeit: Er betont einseitig die Anwesenheit Gottes in aller begegnenden Wirklichkeit; Gott erscheint als der aller organischen und anorganischen Natur innewohnende, Leben und Bewegung hervorbringende schöpferische Wille.
Auf Grund dieses Denkansatzes erhält Naumanns theologische Konzeption ein dahingehendes Gefälle, daß der Gottesbegriff säkularisiert, Gott zu einem Bestandteil der Weltwirklichkeit gemacht und die Welt religiös überhöht wird. Welterkenntnis fällt mit Gotteserkenntnis zusammen: Der in Natur und Geschichte

erkannte Dualismus zwischen Liebe und Kampf führt zu einer dualistischen Belastung des Gottesbegriffs. Die natur-geschichtliche Gesamtsituation ist unmittelbarer Ausdruck göttlichen Wollens und Waltens. Im Rahmen eines in dieser Weise verstandenen Gott-Welt-Verhältnisses muß der Gedanke zurücktreten, daß Gott den Menschen durch seine Heilsoffenbarung befreie und ihm Distanz gegenüber der ihn umschließenden Weltwirklichkeit verleihe. Die christliche Freiheit wird daher nur in der Gestalt der inneren Freiheit der Persönlichkeit bewahrt. Weil die vorfindliche Wirklichkeit den Willen Gottes bezeugt, geht es in der theologischen Ethik nicht um Gestaltung aus Weltdistanz, sondern um unbedingte Bindung an die Situation. Aus der gegensätzlichen Bestimmtheit der begegnenden Phänomene durch Liebe und Kampf folgt eine doppelte Moral.

Für eine Auffassung des Gott-Welt-Verhältnisses, in der neben der Gegenwärtigkeit Gottes zugleich Gottes Weltüberlegenheit und damit die befreiende Macht seiner Liebe bewahrt wird, gibt es nur schwache Ansätze. Vor allem sind die Letzteren nicht durchreflektiert und präzisiert und darum auch von geringem theoretischen Gewicht.

Obwohl es Naumann nicht gelungen ist, im Zusammenhang einer dialektischen Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses die Freiheit des christlichen Glaubens theologisch zu begründen und zu präzisieren, ist sein Wollen und Handeln offensichtlich in weitem Umfang Ausdruck eben solcher Freiheit, die im selbstlosen Dienst der Liebe der Sache und der Situation gerecht zu werden sucht, also die Weltlichkeit der Welt als relative Eigenständigkeit bewahrt. Unter diesem Aspekt betrachtet, ist seine Antwort auf die säkularistische Herausforderung "christlicher", als er selbst hätte zugeben können; denn unter Berufung auf Franz von Assisi und Tolstoi sieht er in der ethischen Norm der selbstlosen, asketischen, gewaltlosen, unpolitischen Liebe den Kern des Christentums.

Literaturverzeichnis:

A,I. Schriften

Die Anfänge der dialektischen Theologie. Hrsg. von Jürgen Moltmann. T.1.2. München 1962-1963

Barth, Karl — Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. 2.Aufl. Zollikon-Zürich 1952

Baumgarten, Eduard — Max Weber, Werk und Person. Tübingen 1964

Bergstraesser, Ludwig — Geschichte der politischen Parteien in Deutschland. 7.Aufl. München 1952

Bocheński, I.M. — Europäische Philosophie der Gegenwart. 2.Aufl. Bern und München (1951)

Bodenstein, Walter — Die Neige des Historismus. Gütersloh (1959)

Bonhoeffer, Dietrich — Ethik. (7.Aufl.) München 1966

Born, Karl Erich — Staat und Sozialpolitik seit Bismarcks Sturz. Wiesbaden 1958

Bredendiek, Walter — Christliche Sozialreformer des 19. Jahrhunderts. Leipzig 1953

Brunstäd , Friedrich — Adolf Stoecker. Berlin 1935

\- — Deutschland und der Sozialismus. Berlin 1924

Bühler, Andreas — Kirche und Staat bei R. Sohm. Bern 1965 (Diss.)

Conze, Werner — Die deutsche Nation. Göttingen 1963

Dockhorn, Wilhelm — Die christlich-soziale Bewegung in Deutschland. Halle 1928

Eger, Hans — Der evangelisch-soziale Kongreß. Leipzig 1931

Elert, Werner — Der Kampf um das Christentum. München 1921

Die Evangelische Kirche in der modernen Gesellschaft. München 1956

Fichte, J.G. — Reden an die deutsche Nation. Köln o.J.

Frank, Walter — Hofprediger Adolf Stoecker und die christlich-soziale Bewegung. Berlin 1928

Frank, Fr.H.R. — System der christlichen Wahrheit.3.Aufl. Erlangen, Leipzig 1894

Gauger, Joachim — Geschichte des "Nationalsozialen Vereins" samt einer Darstellung seiner ideellen und tatsächlichen Herkunft als Teil einer evangelischen Parteigeschichte. Elberfeld 1935 (Phil.Diss.Münster)

Gebhardt, Bruno — Handbuch der deutschen Geschichte, Bd 3, 8.Aufl. Stuttgart 1960, Nachdr. 1962

Gerhardt, Martin — Ein Jahrhundert Innere Mission. T.1.2. Gütersloh (1948)

Glaube und Handeln. — Grundprobleme evangelischer Ethik. Ausgew. von Heinz-Horst Schrey. 2.Aufl. Bremen (1961)

Goehre, Paul — Die evangelisch-soziale Bewegung, ihre Geschichte und ihre Ziele. Leipzig 1896

Hallgarten, G.F.W. — Imperialismus vor 1914. Bd 1.2. München 1951

Heckel, Johannes — Lex charitatis. München 1953

Hennig, Martin — Quellenbuch zur Geschichte der Inneren Mission. Hamburg 1912

Henrich, Dieter — Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers. Tübingen 1952

Hermelink, Heinrich — Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart. Bd 1-3. Stuttgart und Tübingen 1951-1955

Herrmann, Wilhelm — Ethik. 3.Aufl. Tübingen 1904

Herz, Johannes — Evangelisches Ringen um soziale Gemeinschaft. Leipzig 1940

Jacobs, Paul — Grundlinien christlicher Ethik. Witten 1959

Jaspers, Karl — Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph. Berlin 1946

Just, Alfred — Der Gesamtverband der Evangelischen Arbeitervereine Deutschlands, seine Geschichte und seine Arbeiten. 2.Aufl. Gütersloh 1913

Karrenberg, Friedrich — Christentum, Kapitalismus und Sozialismus. Berlin 1932

- — Gestalt und Kritik des Westens. Stuttgart 1959

Kasch, Wilhelm F. — Die Sozialphilosophie von Ernst Troeltsch. Tübingen 1963

Kruck, Alfred — Geschichte des alldeutschen Verbandes 1890-1939. Wiesbaden 1954

Lagarde, Paul de — Schriften für das deutsche Volk. Bd 1.2. München 1924

Lemberg, Eugen — Nationalismus. Bd 1.2. (Reinbeck bei Hamburg 1964)

Litschel, Günther — Kritische Historie der theologischen Lehre vom Volk in der neueren protestantischen Theologie. Erlangen 1955 (Theol.Diss.) (Masch.-Schrift vervielf.)

Löwith, Karl — Von Hegel zu Nietzsche. 2.Aufl. Stuttgart (1950)

Lütgert, Wilhelm — Der christliche Sozialismus im 19. Jahrhundert. Halle 1927

- — Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. T.1-4. Gütersloh 1923-1930

Matthes, Joachim — Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft. (Hamburg 1964)

Moeller, Bernd — Geschichte des Christentums in Grundzügen. Göttingen (1965)

Moltmann, Jürgen — Theologie der Hoffnung. München 1964

Mommsen, Wolfgang J. Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920. Tübingen 1959

Nathusius, Martin von Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage. 3.Aufl. Leipzig 1904

Oertzen, Dietrich von Von Wichern bis Posadowsky. 2.Aufl. Hamburg 1908

Oesterreich, T.K. Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart. 12.Aufl. Berlin 1923

Rathje, Johannes Die Welt des freien Protestantismus. Stuttgart (1952)

Rich, Arthur Christliche Existenz in der industriellen Welt. Zürich-Stuttgart (1957)

- Glaube in politischer Entscheidung. Zürich-Stuttgart (1962)

Ritschl, Albrecht Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd 3, 3.Aufl. Bonn 1888 (abgek.: Rechtfertigung und Versöhnung)

- Unterricht in der christlichen Religion. Gütersloh (1966, Nachdr. der 1.Aufl. von 1875)

Schleth, Eckart Der profane Weltchrist. München 1957

Schmauch, Werner; Ernst Wolf Königsherrschaft Christi. München 1958

Schmidt, Martin Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem Idealismus. 2.Aufl. Berlin 1960

Schnabel, Franz Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Bd 1-4. Freiburg i.B. 1929-1937

Schneider, Carl Die Publizistik der national-sozialen Bewegung 1895-1903. Diss. Berlin 1934 Wangen im Allgäu

Seeberg, Reinhold Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert. 2.Aufl. Leipzig 1904

- Die Kirche und die soziale Frage. Leipzig 1897

Shanahan, William O. Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage 1815-1871. München 1962

Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre.
Hamburg (1960)

Teuteberg, Hans Jürgen Geschichte der industriellen Mitbestimmung in Deutschland.
Tübingen 1961

Thier, Erich Die Kirche und die soziale Frage.
Gütersloh 1950

Tillich, Paul Mut zum Sein.
Stuttgart 1953

- Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker.
Berlin 1951

Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit.
Stuttgart (1950)

Systematische Theologie, Bd 1, 2.Aufl.
Stuttgart (1956)

Timm, Hermann Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns.
Gütersloh (1967)

Trillhaas, Wolfgang Ethik. 2.Aufl.
Berlin 1965

Troeltsch, Ernst Gesammelte Schriften. Bd 1-4.
Tübingen 1912-1925

Verantwortung für den Menschen. Festschrift für Präses Held.
Stuttgart 1957

Walther, Christian Theologie und Gesellschaft. Ortsbestimmung der evangelischen Sozialethik.
Zürich/Stuttgart (1967)

- Typen des Reich-Gottes-Verständnisses.
München 1961

Weber, Max Gesammelte politische Schriften. 2.Aufl.
Tübingen 1958

- Staatssoziologie. Mit einer Einf. und Erl. hrsg. von Johannes Winckelmann.
Berlin (1956).

- Wirtschaft und Gesellschaft... 4.Aufl.
Hrsg. von Johannes Winckelmann.
Halbbd 1.2.
Tübingen 1956

Weiß, Johannes Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.
2., neubearb. Aufl.
Göttingen 1900

Wenck, Martin Die Geschichte der Nationalsozialen.
Berlin-Schöneberg 1905

Wendland, Heinz-Dietrich Der Begriff Christlich-sozial. Köln und Opladen (1962)

- Botschaft an die soziale Welt. Hamburg (1959)

- Einführung in die Sozialethik. Berlin 1963

- Gottesdienstliche Gemeinde und weltliche Christenheit. Zürich (1958)

- Die Kirche in der modernen Gesellschaft. 2.Aufl. Hamburg (1958)

- Volk und Gott. Hamburg 1926

Wichern, Johann Hinrich Ausgewählte Schriften. Bd 1-3. Hrsg. von Karl Janssen. Gütersloh (1956-1962)

A,II. Aufsätze, Lexikonartikel

(Abkürzungen nach: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3.Aufl.1957ff.)

Bergstraesser, Arnold Max Webers Antrittsvorlesung in zeitgeschichtlicher Perspektive in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 5, 1957, S. 209ff.

Bollnow, Otto Friedrich Art. Lebensphilosophie, RGG, 3.Aufl., Bd 4, Sp.252ff.

Braun, Karl Ist die Bergpredigt die zureichende Richtschnur für unser christlich-sittlich Handeln in: ChW 16, 1902, Sp.354

Gerstenmaier, Eugen Wichern zwei. Zum Verhältnis von Diakonie und Sozialpolitik in: Das diakonische Amt der Kirche. Hrsg. von Herbert Krimm, Stuttgart 1960

Grubb, Kenneth Art. Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten, Weltkirchenlexikon, (1960), Sp.754ff.

Heckel, Johannes Der Ansatz einer evangelischen Sozialethik bei Martin Luther in: Die evangelische Kirche in der modernen Gesellschaft, München 1956, S. 25-51

Hülle, Ernst Art. Presse, christliche und unchristliche, Evangelisches Volkslexikon zur Orientie-

rung in den sozialen Fragen der Gegenwart, Bielefeld und Leipzig 1900, S. 599-607

Karrenberg, Friedrich Die Bedeutung der christlichen Soziallehre auf Sozialpolitik und soziale Bewegung in: Zeitschrift für Politik 11, 1964

Kuhn, A. Christlich-sozial. Zur Entstehungsgeschichte eines politischen Begriffs in: Zeitschrift für Politik 10, 1963

Kupisch, Karl Pathos und Dämonie. Zur politischen Psychologie des Nationalismus in Deutschland in: ZEE 2, 1958, S. 223-238

Lau, Franz Art. Schöpfungsordnung, RGG, 3.Aufl., Bd 5, Sp. 1492ff.

Lüpsen, Focko Art. Presse II, RGG, 3.Aufl., Bd 5, Sp. 549ff.

Oyen, Hendrik van Art. Kompromiß, RGG, 3.Aufl., Bd 3, Sp. 1745f.

Patzig, G. Art. Positivismus, RGG, 3.Aufl., Bd 5, Sp. 473ff.

Pannenberg, Wolfhart Heilsgeschehen und Geschichte in: KuD 5, 1959

Ratschow, Carl-Heinz Art. Säkularismus, RGG, 3.Aufl., Bd 5, Sp.1288ff.

Rendtorff, Trutz Geschichte und Gesellschaft in: Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre, Hamburg (1960)

Wendland, Heinz-Dietrich Die Herrschaft Christi in: Der Herr der Welt, Stuttgart 1960

Wendland, Heinz-Dietrich Kirche und Welt im Neuen Testament in: ZEE 11, 1967, S.19ff.

A,III. <u>Periodika, Lexika</u>

Bericht über die Verhandlungen des 1. (ff.) Evangelisch-sozialen Kongresses Berlin 1890ff.

Christliche Welt. Hrsg. von Martin Rade. Leipzig 1887ff.

Evangelisches Soziallexikon. Hrsg. von Friedrich Karrenberg. Stuttgart (1954)

Evangelisches Staatslexikon. Hrsg. von Hermann Kunst und Siegfried Grundmann. Berlin (1966)

Fliegende Blätter, Serie 46, 1889

Die Hilfe. Hrsg. von Friedrich Naumann.
Berlin 1895ff.

Patria. Jahrbuch der Hilfe 1901-1903. Hrsg. von Friedrich Naumann.
Berlin-Schöneberg 1901-1902

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von Kurt Galling, 3.Aufl., Bd 1-6, Reg.bd
Tübingen 1957-1965

Verhandlungen des 28. Kongresses für Innere Mission in Posen vom 23. bis 26. September 1895.
Posen 1895

Protokoll über die Verhandlungen des National-Sozialen Vereins in Erfurt vom 23. bis 25. November 1896.
Berlin (1896)

Weltkirchenlexikon. Hrsg. von Franklin H.Littell und Hans Hermann Walz.
Stuttgart (1960)

Die Zeit. Nationalsoziale Wochenschrift. Hrsg. von Friedrich Naumann.
Berlin-Schöneberg 1901-1903

B. Literatur zum Säkularisierungsproblem

Bonhoeffer, Dietrich — Widerstand und Ergebung.
München und Hamburg (1964)

Cox, Harvey — Stadt ohne Gott.
Stuttgart, Berlin (1966)

Delekat, Friedrich — Über den Begriff der Säkularisation.
Heidelberg 1958

Foerster, Heinrich — Säkularisierung - Verhängnis oder Chance
in: Lutherische Monatshefte 5, 1966, S. 445ff.

Gogarten, Friedrich — Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem.
München und Hamburg (1966)

Hahn, Wilhelm — Säkularisation und Religionszerfall
in: KuD 5, 1959, S.83-98

Hammelsbeck, Oskar — Säkularisation - Wegbereiterin für die Einheit der Kirche?
in: ZEE 8, 1964, S. 1-13

Kaiser, Gerhard — Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland, ein Beitrag zum Problem der Säkularisation. Wiesbaden 1961

Loen, Arnold E. — Säkularisation. München 1965

Lorenz, Heinz — Die christliche Hoffnung und ihre Säkularisierung in: EvTh 23, N.F.18, 1963

Lübbe, Hermann — Säkularisierung - Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg/München (1965)

Matthes, Joachim — Bemerkungen zur Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie in: Probleme der Religionssoziologie, Köln und Opladen 1962, S. 65-77

Niebuhr, Reinhold — Frömmigkeit und Säkularisation. Gütersloh (1962)

Oppen, Dietrich von — Die Säkularisierung als soziologisches Problem in: Diakonie zwischen Kirche und Welt, Hamburg (1958), S. 37-52

Prenter, Regin — Säkularisierung als Problem der christlichen Dogmatik in: LR 16, 1966, S.457ff.

Rendtorff, Trutz — Säkularisierung als theologisches Problem in: NZSTh 4, 1962

Rich, Arthur — Die Weltlichkeit des Glaubens. Diakonie im Horizont der Säkularisierung. Zürich/Stuttgart:(1966)

Schreiner, Helmuth — Die Säkularisierung als Grundproblem der deutschen Kultur. Berlin-Spandau 1930

Schumann, Friedrich Karl — Zur Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft in: Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft, Gladbeck o.J. (um 1949)

Söhngen, Oskar — Säkularisierter Kultus: Eritis sicut deus. Gütersloh 1950

Soziale Verantwortung in der säkularisierten Gesellschaft in: ZEE 7, 1963, S. 65ff.

Stallmann, Martin — Was ist Säkularisierung? Tübingen 1960

Wittram, Reinhard — Nationalismus und Säkularisation. Lüneburg (1949)

C. Werke Friedrich Naumanns

I. Schriften

Naumann, Friedrich — Werke. Bd 1-5. (Köln und Opladen 1964-1967)

- — Asia. Berlin-Schöneberg 1899

- — Demokratie und Kaisertum. 4.Aufl. Berlin-Schöneberg 1905

- — Die deutsche Sache. Die deutsche Seele. Berlin 1917

- — Die Erziehung zur Persönlichkeit im Zeitalter des Großbetriebes. 1904

- — Gotteshilfe. Gesamtausgabe der Andachten aus den Jahren 1895-1902. 5.Aufl. Göttingen 1917

- — Das Ideal der Freiheit. Berlin-Schöneberg 1908

- — Kriegsgedanken zur Welt- und Seelengeschichte. 1917

- — Die Stellung der Gebildeten im politischen Leben. Berlin-Schöneberg 1910

- — Der Wert der Schwachen für die Gesamtheit. Berlin-Schöneberg 1902

- — Wie wir uns im Kriege verändern. Wien 1916

II. Aufsätze, Diskussionsbeiträge

Naumann, Friedrich — Allerlei Predigten in: ChW 2, 1888, Sp. 362ff.

- — Aus der Inneren Mission in: ChW 1, 1887, Sp.410f. und ChW 2, 1888, Sp.15f.

- — Berliner Arbeiterbibliothek in: ChW 4, 1890, Sp. 258f.; 272f.

- — Drei Briefe aus dem Rauhen Hause in: ChW 34, 1920, Sp. 197ff.

- — Der evangelisch-soziale Kursus in Berlin in: ChW 7, 1893, Sp.1083ff.;1151;1249

Naumann, Friedrich — Gustav Werner und die Grenzen des Gottvertrauens
in: ChW 3, 1889, Sp. 517.

- — Nationalsoziale Grundgedanken
in: Deutsche Volksstimme 8, 1897, Nr.23

- — Rudolf Sohm
in: Friedrich Naumann, Gestalten und Gestalter, 1919, S.63ff.

- — Was sollen unsere Jünglingsvereine?
in: ChW 1, 1897, Sp.46ff.

- — Zur Bekenntnisfrage
in: ChW 7, 1893, Sp.352ff.

- — Zwei Briefe aus der Leipziger Studentenzeit
in: ChW 33, 1919, Sp. 747ff

D. Literatur über Naumann

I. Schriften

Biedenkapp, Georg — Friedrich Nietzsche und Friedrich Naumann als Politiker.
Göttingen 1901

Bousset, Herrmann — Friedrich Naumann, der deutsche Glaube in seinem Lebenswerk.
Berlin o.J.

Dennert, Eberhard — Darwinistisches Christentum. Eine kritische Untersuchung von Friedrich Naumanns Briefen über Religion.
Stuttgart 1904

Fuchs, Emil — Von Naumann zu den religiösen Sozialisten 1894 bis 1929.
Mannheim (1929)

Herz, Johannes — Nationales und soziales Christentum. Ein Auszug aus Friedrich Naumanns Gedankenwelt.
Berlin-Tempelhof o.J. (um 1935)

Heuss, Theodor — Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit. 2.Aufl.
Stuttgart und Tübingen (1949)

- — Friedrich Naumann und die deutsche Demokratie.
(Wiesbaden) 1960

- — Friedrich Naumanns Erbe.
Tübingen (1959)

Kupisch, Karl — Friedrich Naumann und die evangelisch-soziale Bewegung. (Diesdorf bei Gäbersdorf Bez.Breslau) Berlin, Phil.Diss vom 5.Mai 1938

Leese, Kurt — Friedrich Naumann und die Kirche. Hanau a.M. 1960

Milatz, Alfred — Friedrich-Naumann-Bibliographie. Düsseldorf (1957)

Naumann, Margarete — Friedrich Naumanns Kindheit und Jugend. Gotha 1928

Neumann, Alfred — Friedrich Naumanns christlicher Sozialismus. Leipzig 1926 (Phil.Diss.Leipzig)

Schnehen, Wilhelm von — Friedrich Naumann vor dem Bankrott des Christentums. Leipzig 1907

Schneider, Johannes — Friedrich Naumanns soziale Gedankenwelt. Berlin (1929)

Stier, Johannes — Gedanken über christliche Religion. Eine Abweisung Friedrich Naumanns. Leipzig 1905

Theodor, Gertrud — F. Naumann oder der Prophet des Profits. Berlin 1957

Thier, Erich — Die Kirche und die soziale Frage. Von Wichern bis Friedrich Naumann. Gütersloh (1950)

Timm, Hermann — Friedrich Naumanns theologischer Widerruf. München 1967

Voet, M. van der — Friedrich Naumann. Een Hoofdstuk uit de soziale Ethiek. Leiden 1934

Wenck, Martin — Friedrich Naumann. Ein Lebensbild. Berlin 1919

II. Aufsätze

Conze, Werner — Friedrich Naumann in: Schicksalswege deutscher Vergangenheit, Düsseldorf 1950

Drews, Paul — Friedrich Naumann als religiöser Schriftsteller in: ChW 16, 1902, Sp. 1131ff.

Fuchs, Emil — Naumann ist gestorben in: ChW 33, 1919, Sp. 575f.

Gorgowicz — Naumanns Christentum
in: Das zwanzigste Jahrhundert. Wochenschrift für Politik, Wissenschaft und Kunst, 1903, S.614ff.

Günther, Rudolf — Friedrich Naumanns Gedanken über die Kirche
in: Monatsschrift für Gottesdienst und christliche Kunst 9, 1904, S.271-277

Hahn, Robert — Ethik und Politik in Naumanns "Briefen über Religion"
in: Die Hilfe 12, 1906, Nr.26, S.10f.

Herz, Johannes — Friedrich Naumann als Wegbereiter eines nationalen Sozialismus vom Evangelium aus
in: Evangelisch-sozial 39, 1934, S.2ff.; 58ff., 106ff.; 164ff.

Heuser, K. — Friedrich Naumanns religiöse Weltanschauung
in: Akademische Blätter 19, 1904, Nr. 2 und 3

Heuss, Theodor — Friedrich Naumann und der christliche Sozialismus
in: Pfarrerspiegel, Berlin-Steglitz 1940, S.309-328

- — Friedrich Naumann und sein Vermächtnis an unsere Zeit
in: Ruperto-Carola. Mitteilungsblatt der Freunde der Studentenschaft der Universität Heidelberg, 12, 1960, N.27, S. 34-38

Jaeger, Paul — "Der Christ im Zeitalter der Maschine." Eine Gedächtnisrede
in: ChW 34, 1920, Sp. 198-206

Karrenberg, Friedrich — Friedrich Naumann, 1860-1919
in: Kirche in der Zeit 15, 1960, S.83-86

Kupisch, Karl — Der Verzicht auf Jesus und das Problem der Politik. Zum 40. Todestag von Friedrich Naumann, 24.8.1919
in: Kirche in der Zeit 14, 1959, S. 279-283

Maurenbrecher, Max — Vom Pfarrer zum Politiker
in: ChW 14, 1900, Sp. 466ff.

Naumann, Johannes — Von Stöcker zum Nationalsozialen Verein
in: ChW 33, 1919, Sp. 753ff.

Nürnberger, Richard — Imperialismus, Sozialismus und Christentum bei F.Naumann
in: Historische Zeitschrift 170, 1950, S. 525ff.

Oppel, Kurt — Die Zukunft der Inneren Mission in der Sicht F.Naumanns
in: ZEE 3, 1959, S. 340ff.

Rade, Martin — Theologische Randglossen zu Naumanns "Demokratie und Kaisertum"
in: ZThK 10, 1900, S. 489-517

- — Unsere Stellung zu Naumann
in: ChW 10, 1896, Nr.2, Sp. 41ff.

Schweitzer, Carl Günther — Naumann in lutherischer Sicht
in: Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 14, 1960, S. 81-83

Stephan, Werner — Naumann in unserer Zeit
in: Liberal. Hrsg. von Wolfgang Rubin... Jg 2, 1960, Nr.1, S.3-11

Steudel, Friedrich — Friedrich Naumann vor dem Bankrott des Christentums
in: Blaubuch, Wochenschrift für öffentliches Leben, Literatur und Kunst, Jg 2, 1907, Nr.29

Titius, Arthur — Friedrich Naumanns Briefe über Religion
in: Die Hilfe 22, 1916, Nr.44, S.724f.

Umfrid, O. — Politik, Christentum und Naumann
in: Friedensblätter, 1900, S. 73-80

Vocke, Gottfried — Friedrich Naumann und das religiöse Problem
in: Noris. Jahrbuch für protestantische Kultur, 1911, S. 58ff.

Weber, Max — Für und wider Naumann
in: ChW 8, 1894, Sp. 467ff.

Lebenslauf

Am 22. September 1937 wurde ich in Breslau als Sohn der Eheleute Herbert Neß (Pfarrer in Schönborn Kr.Breslau) und Lydia Neß, geb. Schölzel, geboren. Von 1943 an besuchte ich nacheinander die Volksschulen in Schönborn/ Kr.Breslau, Delbrück/Westf. und Nordhagen/ Amt Delbrück, Westf., ab Ostern 1948 das Mariengymnasium in Jever/ Oldb., ab Ostern 1950 das Gymnasium Theodorianum in Paderborn und ab Nov. 1955 das Schiller-Gymnasium in Münster/ Westf., wo ich im März 1957 die Reifeprüfung ablegte. Im Sommersemester 1957 begann ich an der Universität Münster mit dem Studium der Theologie, das ich an den Universitäten Zürich und Göttingen fortsetzte. Mit starken Unterbrechungen (bedingt durch vertretungsweise Wahrnehmung der Bibliothekarsstelle am theologischen Seminar der Universität Münster, Tätigkeit als Organist und Chorleiter und Aufgaben in der kirchlichen Vertriebenen- und Jugendarbeit) studierte ich ab WS. 1960/61 in Münster weiter. Im März 1967 bestand ich vor der Prüfungskommission der Evang. Kirche von Westfalen das 1. theologische Examen und ließ mich zum Zwecke der Promotion beurlauben. Im April 1968 ging ich als Vikar und wissenschaftlicher Assistent an die Kirchliche Hochschule Bethel.

Meine akademischen Lehrer waren vorwiegend die Professoren der Theologie F.Blanke, H.Conzelmann, G.Ebeling, A.Rich, E.Schweizer, H.-D.Wendland und W.Zimmerli.

Die vorliegende Dissertation wurde von Herrn Prof. D.H.-D.Wendland im Rahmen eines Seminars über die christlich-soziale Bewegung angeregt.